

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCOS DANIEL LOPES

A ERRÂNCIA DE HEIDEGGER SEGUNDO SUAS INTERPRETAÇÕES DE
PLATÃO

CURITIBA
2019

MARCOS DANIEL LOPES

A ERRÂNCIA DE HEIDEGGER SEGUNDO SUAS INTERPRETAÇÕES DE
PLATÃO

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Filosofia, no
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Setor de Ciências Humanas, da Universidade
Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos
Moutinho

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Lopes, Marcos Daniel

A errância de Heidegger segundo suas interpretações de Platão. / Marcos
Daniel Lopes. – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

1. Heidegger, Martin, 1898 – 1976 – Crítica e interpretação. 2. Platão –
Crítica e interpretação. 3. Metafísica. 4. Humanismo. I. Moutinho, Luiz Damon
Santos. II. Título.


CDD – 108

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **MARCOS DANIEL LOPES**, intitulada: **A ERRÂNCIA DE HEIDEGGER SEGUNDO SUAS INTERPRETAÇÕES DE PLATÃO**, sob orientação do Prof. Dr. LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

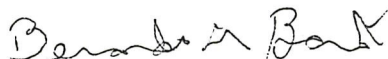
Curitiba, 17 de Outubro de 2019.



LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO
Presidente da Banca Examinadora



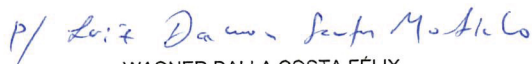
JULIANO ORLANDI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE)



BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDÃO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



WAGNER DALLA COSTA FÉLIX
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

ATA Nº 264

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA.

No dia dezessete de outubro de dois mil e dezenove às 14:00 horas, na sala Sala 603, Reitoria UFPR, Ed. D. Pedro II. do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa da tese do doutorando **MARCOS DANIEL LOPES**, intitulada : **A ERRÂNCIA DE HEIDEGGER SEGUNDO SUAS INTERPRETAÇÕES DE PLATÃO**, sob orientação do Prof. Dr. LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná em FILOSOFIA foi constituída pelos seguintes Membros: LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS), JULIANO ORLANDI (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE), BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), WAGNER DALLA COSTA FÉLIX (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela aprovação. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga do título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca examinadora reconhece e exalta a clareza, a originalidade e a maturidade intelectual da tese apresentada.

Curitiba, 17 de Outubro de 2019.

Lui Damon Santos Moutinho

LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO
Presidente da Banca Examinadora

Juliano Orlandi

JULIANO ORLANDI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE)

Bernardo Lins Brandao

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

André de Macedo Duarte

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

p/ Lui Damon Santos Moutinho

WAGNER DALLA COSTA FÉLIX
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ)

AGRADECIMENTOS

A Deus, à minha família e amigos.

Ao professor Luiz Damon Santos Moutinho, pelo voto de confiança dado quando assumiu a orientação deste trabalho.

Ao professor Alexandre Gomes Pereira, pelas lições sobre Heidegger e Platão durante o período de graduação.

Aos professores André de Macedo Duarte e Bernardo Lins Brandão, pela participação e pelas sugestões dadas na ocasião da Qualificação da tese.

Aos professores Juliano Orlandi e Wagner Felix, por terem aceitado o nosso convite para, juntamente aos profs. André de Macedo Duarte e Bernardo Lins Brandão, compor a Banca de Defesa.

RESUMO

A sucessão de leituras dos diálogos de Platão apresentadas por Heidegger é marcada por uma constante variação de ênfase, tema e pressupostos. Analisadas e comparadas entre si, tais interpretações se revelam conflitantes a ponto de se desautorizarem em aspectos fundamentais (por ex. no que se refere ao papel da *formação* humana), o que levanta perguntas sobre quais seriam as motivações à base dessas alterações. Em certa etapa, Heidegger verá Platão como o precursor das modalidades de pensamento que foram decisivas para toda a compreensão de mundo ocidental: a *metafísica* e o *humanismo*. Contudo, décadas antes de havê-lo encarado sob esse prisma, o filósofo alemão apresentou interpretações que seguiam caminhos díspares – e mesmo após ter lido aquele posto, por vezes, nota-se que sua leitura balançou confusamente. O intento da presente tese é pontuar estas etapas da sua leitura de Platão destacando o *movimento* de auto anulação próprio, mostrando a profunda oscilação de sentido na base de cada apropriação heideggeriana e como essa variação esteve atada ao contexto em que se inseria. Para tanto, destacaremos a diferença entre os lugares cedidos a Platão no orbe do seu pensamento em três estágios interpretativos: i) em 1925, no curso baseado no diálogo *Sofista*, ministrado no período em que o filósofo lecionava em Marburg; ii) em 1933, na preleção *Ser e verdade*, proferida quando do seu engajamento político no cargo de reitor em Freiburg; e iii) em 1947, no pós-guerra, quando o pensador de Meßkirch, enfim, realoca Platão na história da filosofia através de uma releitura crítica da “alegoria da caverna”. Ao constatarmos que o *sentido* que entrecorta cada leitura *coincide* com mudanças significativas na *posição* do próprio Heidegger, nossa tese é a de que sua própria *errância* foi decisiva para sustentar as variações. Tal errância possuiria o caráter daquela fatalidade “epocal” irrefreável e supra-humana, como pensou o filósofo, ou faria mais eco às situações prosaicas que a *condicionaram*?

Palavras-chave: Heidegger. Platão. Metafísica. Formação.

ABSTRACT

The succession of readings from Plato's dialogues presented by Heidegger is marked by a constant variation of emphasis, theme, and assumptions. Analyzed and compared with each other, such interpretations are conflicting to the point that they are unauthorized in fundamental aspects (e.g., regarding the role of human *formation*), which raises questions about what would be the motivations behind these changes. At some stage Heidegger will see Plato as the forerunner of the modes of thought that were decisive for all understanding of the Western world: *metaphysics* and *humanism*. However, decades before facing him in this light, the German philosopher presented interpretations that followed disparate paths - and even after lifting him to that post, it is sometimes noted that his reading swayed in confusion. The purpose of the present thesis is to punctuate these stages of his reading of Plato by highlighting the *movement* of self-annulment itself, showing the deep oscillation of meaning at the basis of each Heideggerian appropriation and how this variation was tied to the context in which it was inserted. To this end, we will highlight the difference between the places given to Plato in the orb of his thinking in three interpretative stages: i) in 1925, the course based on the *Sophist* dialogue, taught at the time the philosopher was teaching in Marburg; ii) in 1933, in the lecture *Being and Truth*, given at the time of his political engagement in the office of rector in Freiburg; and iii) in 1947, after the war, when the Meßkirch's thinker finally relocates Plato in the history of philosophy through a critical rereading of the "cave allegory". Realizing that the *meaning* that cuts through each reading coincides with significant changes in Heidegger's own position, our thesis is that his own *errancy* was decisive in sustaining the variations. Would such errancy possess the character of that unrestrained, superhuman "epocal" fatality, as the philosopher thought, or would it echo the prosaic situations that conditioned it?

Key-words: Heidegger. Plato. Metaphysics. Formation.

ABREVIACÃO: OBRAS DE HEIDEGGER

Nas obras com maior número de citações: abreviatura do título, seguido da paginação original e de uma tradução (cf. *Bibliografia*). Exemplo: (BH, p. 318; 331). Para as demais obras não listadas abaixo, indicamos somente página e número do volume na *Gesamtausgabe* (Ex: GA 16, p. 589).

As traduções disponíveis em português foram modificadas, com frequência, conforme nos pareceu necessário. As citações longas (gregas, latinas e alemãs) foram enumeradas e os originais incluídos em *Anexo*, a título de conferência. Incluímos também o original das citações breves mais relevantes em notas de rodapé.

Soph	Platon: Sophistes (GA 19) Platão: Sofista
WM	<i>Was ist Metaphysic?</i> (GA 9) <i>O que é metafísica?</i>
NWM	<i>Nachwort zu „Was ist Metaphysic?“</i> (GA 9) <i>Posfácio a “O que é metafísica?”</i>
EWM	<i>Einleitung zu „Was ist Metaphysic?“</i> (GA 9) <i>Introdução ao “que é metafísica?”</i>
PLW	<i>Platons Lehre der Wahrheit</i> (GA 9) <i>Teoria de Platão sobre a verdade</i>
BES	<i>Besinnung</i> (GA 66) <i>Meditação</i>
ZSF	<i>Zur Seinsfrage</i> (GA 9) <i>Sobre a questão do ser</i>
SW	<i>Sein und Wahrheit</i> (GA 36-37) <i>Ser e verdade</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i> <i>Ser e tempo</i>
BzP	<i>Beiträge zur Philosophie.</i> (GA 65) <i>(sem tradução para o português)</i>
EM	<i>Einführung in die Metaphysik</i> (GA 40) <i>Introdução à metafísica</i>
BH	<i>Brief über den „Humanismus“</i> (GA 9) <i>Carta sobre o humanismo</i>

ABREVIACÃO: OBRAS ANTIGAS

SF	<i>Sofista</i> Platão
EN	<i>Ética a Nicômaco</i> Aristóteles
RP	<i>República</i> Platão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
-----------------	---

CAPÍTULO I 1925: A PRELEÇÃO *O SOFISTA*

1.1 Preâmbulo.....	19
1.2 Consideração preliminar à leitura do diálogo: “Preparação” e “orientação”	22
1.2.1 Noções-chave: o “desencobrir” (ἀληθεύειν) e o λόγος.....	25
1.3 <i>Ética a Nicômaco</i> (Livro VI)	28
1.3.1 Os modos privilegiados de abertura: σοφία e φρόνησις.....	31
1.4 Transição de Aristóteles a Platão	34
1.4.1 A precariedade da dialética platônica frente à θεωρία	37
1.4.2 A “revolução” da concepção de ser no Sofista de Platão	39
1.4.3 Dialética, sofística e “filosofia primeira”	40
1.5 Parte principal: A investigação platônica acerca do ser.....	43
1.5.1 O diálogo Sofista.....	44
1.5.2 Digressão de Heidegger: λόγος em Platão e a filosofia “atual”	48
1.5.3 A determinação dupla da τέχνη: produção e aquisição.....	51
1.5.4 As seis definições para sofista.....	57
1.5.5 Excursão em torno à determinação do λόγος (Fedro)	61
1.5.6 Dialética.....	66
1.5.7 Conhecimento da psykhe.....	68

CAPÍTULO II 1933: O TOM POLÊMICO SOBRE A *ALEGORIA DA CAVERNA*

2.1 Preâmbulo.....	70
2.2 A interpretação polêmica e paidêutica da alegoria.....	75
2.3 Heráclito e o pendor pela guerra.....	78
2.4 A transformação da essência da verdade.....	81
2.5 A alegoria da caverna.....	82
2.6 Retomada da questão da verdade.....	90
2.7 O quarto estágio da alegoria.....	93

CAPÍTULO III
1947: A DOCTRINA “HUMANISTA” DE PLATÃO SOBRE A VERDADE

3.1	Preâmbulo.....	100
3.2	<i>Doutrina de Platão sobre a verdade</i> (1947)	103
3.3	Formação segundo os níveis de desencobrimento.....	107
3.4	A função da “ideia do bem”	112
3.5	O contexto da crítica à formação (o “humanismo”)	122
3.6	Humanismo.....	127
3.7	Metafísica.....	132
3.8	O pensar para além da metafísica.....	143
3.9	A essência humana.....	150
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
	REFERÊNCIAS	168
	ANEXO 1 – Glossário de termos gregos.....	175
	ANEXO 2 – Originais das citações	176

INTRODUÇÃO

Em grande medida, o trabalho filosófico de Martin Heidegger consistiu numa análise interpretativa minuciosa de algumas das principais obras do pensamento ocidental. O filósofo buscou trazer à tona *a última palavra* do pensamento de Parmênides, Heráclito de Éfeso, Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Descartes, Leibniz, Schelling, Nietzsche, etc., e, em certa altura da sua trajetória, veio a apreender sob o nome de “metafísica” o “procedimento reflexivo” que com eles se engendrava.

A reflexão metafísica seria compreendida como uma interpretação¹ do *fundamento do ente* que busca trazer à tona o seu reconhecimento, que seria conquistado, em suma, no esforço da linguagem por dizer aquilo que *é*. Desse modo, a metafísica articula, conjuntamente, concepções acerca do que é o *humano*, o *mundo* e a *história* do mundo. Esta busca está calcada na tentativa de determinar o fundamento do ente – isto é, do *ser do ente* (BH, p. 334). Apesar da aparente generalidade dessa definição, nada disso está patente ou seria de fácil apreensão àqueles que não se dispuseram a acompanhar o mergulho de Heidegger na história do pensamento acompanhando os meandros da sua obra – a começar por *Ser e tempo*, com a elaboração da diferença entre ser e ente. Quem se dispôs a tanto, encontrou caracterizações fenomenológicas instigantes em meio a um mar de ambiguidades, equivalências e remodelações conceituais. Tais modificações despertam uma série de perguntas acerca da natureza mesma da reflexão heideggeriana e dúvidas sobre os seus propósitos explícitos e implícitos, além dos possíveis pontos cegos que a permeiam.

No presente trabalho, não intentamos destrinchar o tortuoso e ambíguo caminho percorrido pelo filósofo, não obstante, a compreensão de sua caracterização mais geral sobre a história da metafísica ficará pressuposta, de certo modo, como pano de fundo em que se desenvolverá a análise que faremos da sua abordagem de Platão.

Em 1938, numa etapa intermediária do seu itinerário, Heidegger (GA 67) notou que, no decurso da nossa história, termos que concentravam sentidos fundamentais encerraram o horizonte de consideração última sobre o *ser* e a *existência humana*, por exemplo: “λόγος”, “ἰδέα”, “Deus”, “*res*”, “razão”, “sujeito”, “vontade de poder”, etc. Ao mesmo tempo em que nomeavam e apreendiam o *próprio ser*, concentrando a revelação de uma experiência total e

¹ “Interpretar”, no contexto do pensamento heideggeriano, não tem o sentido usual de determinação de um significado, em que se atribui contornos x ou y a um texto ou fato. Seguindo o sentido expresso no verbo alemão “auslegen”, “interpretar” significa *explicitar* e *expor* o que há de mais próprio e singular nas condições de um fenômeno.

derradeira que demarca os limites de diferentes épocas na história, para Heidegger, esses termos também obstruíam a possibilidade para a recolocação renovada da *pergunta pelo ser*. Daí se enceta o exercício constantemente praticado ao longo da sua obra: a incansável reavaliação do inapreensível *fato de ser* através da “altercação” (*Auseinandersetzung*) com cada pensador fundamental que lhe trouxe a termo, justamente: Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, etc.

Na medida em que as coordenadas e pontos axiais para compreensão da história da filosofia vão sendo conquistados, a partir de 1935, Heidegger acaba por conceder maior primazia, originariedade e poder de abrangência aos pensadores que haveriam antecedido a gênese da própria metafísica, como os filósofos pré-socráticos – sobretudo Parmênides, Heráclito e Anaximandro. Em outro grupo, filósofos *modernos* como Kant e Descartes, devido à restrição mesma imposta pelos pressupostos dos quais partiram, tornaram-se quase sinônimo de insuficiência e carência de radicalidade, como se, com eles, o encobrimento e o ocaso em relação ao *próprio ser* tivesse se rebaixado e encoberto ainda mais.

Outra linha de pensadores, ainda, se revela mais problemática por não poder ser de todo acomodada em nenhum desses grupos, uma vez que o câmbio e a variação de perspectivas interpretativas sobre suas obras conservaram uma ambivalência característica. É este o caso de Platão, filósofo cujo sentido de pensamento, como mostraremos adiante, permanece cambiante (e, por fim, indefinido) no seu horizonte de consideração. Uma das razões dessa indefinição, quer nos parecer, reside na *dificuldade* experimentada por Heidegger diante da obra de Platão. A peculiaridade da expressão literária dialógica, juntamente dos elementos basilares que a integram – por exemplo, o fato de que este pensamento se expressa na interação de personagens imersos em dada situação prosaica – por si só, pertencem a um âmbito completamente avesso à apreensão fundamental heideggeriana. Por essa razão, o terreno dos diálogos restou livre para Heidegger ouvir de Platão, e nele reconhecer, o que o “próprio ser” lhe ditava “a cada vez”, como veremos adiante.

Platão, como é sabido, ambienta seus diálogos em situações bastante tangíveis, formais ou informais: uma reunião entre companheiros célebres, uma defesa no tribunal, um encontro amistoso, um jantar comemorativo, outro encontro fortuito, etc. É sempre a partir de uma *ocasião* bem situada que o λόγος irrompe e se expande. A respeito desse domínio doméstico, *Ser e tempo*, obra capital de Heidegger, apresenta a existência cotidiana como um existencial constitutivo do nosso modo de ser, caracterizado como *fatalório*, *ambíguo* e *curioso* (SZ, pp. 471-492), do qual nada de revelador e originário pode brotar. Em seu constante e inevitável

movimento “decadente” (SZ, p. 493), a fala compartilhada da cotidianidade é apenas uma instância que drena, extravia e achata a possibilidade mais própria de ser (SZ, §§35-38).

Heidegger, o filósofo da *exceção*, do *extraordinário*, do *Acontecimento* (*Ereignis*), dos arroubos e dos sobressaltos das “afinações de humor” reveladoras, não vislumbra a chance de extrair, por exemplo, um possível aproveitamento *simbólico* do caráter personalítico em que se forjam os problemas de Platão. Seu pensamento, por acurado e penetrante que haja sido, não dá mostras de possuir a orientação apropriada de acesso àquele domínio já fechado e totalizado em *Ser e tempo* como o modo de ser “impróprio” da cotidianidade. A isso atribuímos, como consequência, o tratamento *indireto* despendido a Platão nos cursos de 1925 e 1933 – como veremos nos dois primeiros capítulos do presente trabalho.

Nota-se ainda que, diversamente do que ocorreu ante outros nomes da história da metafísica, a atitude de Heidegger frente a Platão oscilou de uma maneira peculiar. Com relação a Aristóteles, Kant e Aquino, por exemplo, podemos notar dois movimentos de leitura: num primeiro momento se dá uma *emulação* hermenêutica que procura destacar aquilo que constituiria o cerne experiencial mais vigoroso das suas filosofias, em suma: uma fundamentação sobre *o ser do ente*. De certa feita, a partir desse exercício, Heidegger absorveu e metabolizou o que convinha ao seu próprio pensamento. Após esta emulação provisória, aquilo que constitui a força de definição do pensar desses filósofos é o mesmo elemento pelo qual se lhes terminará por acusar uma insuficiência capital. Desse modo, a virtude desses pensadores seria, igualmente, o fator limitante e oclusivo que barra o questionamento do ser.

O mesmo não se dá, pois, frente a Platão. No curso de 1925 que aqui apresentaremos, a atitude inicial não é de emulação, mas *desaprovação*, junto de certa tentativa de correção e aperfeiçoamento através da filosofia aristotélica. Num segundo momento (1933), no uso que Heidegger faz da clássica narrativa da caverna na ocasião do reitorado, ocorre uma *identificação* ou apropriação confusa e literal do senso *formativo* nela contida. Apenas tardiamente, no que costuma ser considerada apressadamente como a confrontação final com o filósofo grego, Heidegger tenta apreender e delimitar o pensamento platônico fiado no que seria sua “doutrina” não expressa sobre a verdade – expediente que, de modo variado, tem sido amplamente empregado por algumas escolas interpretativas (Cf. REALE, 1997).

As transformações de atitude de Heidegger diante de Platão ganharam expressão concomitantemente ao lugar *de onde* Heidegger fala e *para quem* então se dirigiu. Ou seja, a sua interpretação é comovida por um elemento *acidental* ou ocasional – em sentido forte, na “imprópria” e inevitável queda que constitui a vida cotidiana, tal como reconhecida em *Ser e*

tempo. Este fato atesta um elemento incontornável no interesse filosófico, ligado ao papel intransponível que a própria situação tem em *requisitar atitudes e determinar compromissos*.

Por outro lado, a variação dos momentos interpretativos comprova uma dificuldade histórica em lidar com certo nó atado por Platão – questão que tem alimentado várias gerações de comentadores e filósofos que pretenderam tê-lo apreendido – a saber: o fato de não haver legado nenhuma tese subscrita diretamente em seu nome e de não ter redigido tratados ou outras obras monológicas. Se o *inapreensível*, como dito acima, ganha expressão no pensamento de Heidegger através da compreensão da “natureza” mesma do ser, o *inabarcável* no pensamento de Platão reside nas peças baseadas em encontros *momentâneos* onde o *logos* se articula na dinâmica socrática. Ao proceder desse modo, o filósofo grego se mostra atento à *trama* inextrincável do existir humano, que, segundo nos parece, fornece elementos que pode lançar luz à própria *errância* do pensador alemão.

*

Heidegger esteve às voltas com a filosofia de Platão, direta e indiretamente, do início ao fim do seu percurso pensante. Entretanto, se tentarmos resumir e determinar seu posicionamento frente ao pensador grego, perceberemos que este atendeu a desígnios bastante *diversos* em cada fase do seu *Denkweg*. Nas preleções, conferências e nos textos publicados ainda em vida, a interpretação dos diálogos se modifica drasticamente de acordo com a “necessidade” que a cada vez se lhe impôs: as justificativas apresentadas nas suas leituras estão sempre calcadas em certa *urgência* derradeira, como se ali estivesse *tudo* por se decidir de uma vez por todas. Entretanto, ao compararmos o núcleo das motivações apresentadas por Heidegger em cada etapa interpretativa, constatamos que as abordagens e os alvos a cada vez visados se revelam não apenas multifacetados, mas chegam a ser *irredutíveis* entre si.

Na presente pesquisa, não pretendemos definir exatamente *quantos* foram os “Platões” de Heidegger para fins de registro classificatório sistemático, mas acompanharemos a *dinâmica* das alterações mais emblemáticas de ênfase e de eixo de problematização. Pelas razões que elencaremos adiante, pareceu adequado e pertinente não perder de vista a *concomitância* dessa alteração à trajetória histórica na qual o próprio Heidegger esteve enredado. Nesse sentido, na medida em que íamos ganhando uma compreensão mais ampla de sua interpretação de Platão, notamos que a *situação* de Heidegger foi um fator *condicionante* (no sentido mais literal, do que “diz junto”: *con-dicere*) para a sustentação do sentido predominante em cada fase – o que não significa reduzir o pensamento a uma relação causal simplória entre homem-ambiente (nem proceder através de um recorte histórico, social ou psicológico). Essa implicação é um aspecto

pertencente ao *todo* situacional que pode ser aventada no testemunho que constitui a própria existência filosófica.

Em certo sentido, a visada que lançamos a essas leituras dos diálogos poderia ser considerada, ela mesma, “platônica”, na medida em que não prescinde de tomar a evidência de outras esferas da situação; e “heideggeriana”, porque atenta à *voz* (*Stimme*, entendida como elemento constitutivo determinante) que integra o direcionamento da fala do filósofo à pesquisa científica (1925), a um compromisso histórico de “luta” (1933) e à retroação dissolutora da metafísica (1947). Heidegger, como qualquer outro filósofo, não deixa de ser *personagem* de uma dupla trama dialógica: uma *histórica*, na medida em que responde e corresponde a uma etapa do andamento da sua época, e outra *vital*, enquanto contracena com seus contemporâneos inseridos num dado cenário, litigioso ou não. Assim, certo *senso estratégico* se revela no duplo emprego de Platão: como arma de arregimentação (1933) e, após a derrota, ao entregá-lo aos estrangeiros alegando a disfuncionalidade metafísica (1947).

Buscando desenovelar o *sentido mais geral* da relação entre os dois filósofos, apresentaremos o papel desempenhado pelo grego em fases bastante distintas do pensamento do alemão: cada um dos momentos destacados será explorado *internamente*, levando em conta as suas respectivas justificações, de modo a contemplar e fazer jus às questões postas por Heidegger. Na análise desses textos e preleções colheremos elementos que servirão para avaliação da crítica que Heidegger terminará por dirigir a Platão. Será suficiente pontuar três estágios interpretativos nitidamente distintos num período que perpassa três décadas de vida e produção. Encontraremos aí, igualmente, três *atitudes* peculiares do filósofo Heidegger: a do *ontólogo* na década de 20, sucedido pelas preocupações do *filósofo-político* até meados da década de 30, que, após ter se recolhido num pensamento “meditativo”, passou a rever a história do Ocidente solapando o seu poder de instituir *fundamentos*, desde uma perspectiva que se pretendia mais radical e abrangente.

Respectivamente, as obras que selecionamos para compor os três capítulos da tese são: o curso sobre o diálogo *Sofista* (668 págs.) ministrado em Marburgo no ano de 1925; a preleção *Da essência da verdade* (179 págs.), proferido em 1933, quando do seu engajamento ao nazismo, e o pequeno e denso texto publicado em 1942, intitulado *A doutrina de Platão sobre a verdade* (36 págs.) – ao qual a famosa *Carta sobre o “humanismo”* foi apresentada como

apêndice² na republicação de 1947. Cabe observar que a desproporção no tamanho dos três capítulos que compõe o trabalho se deve apenas à extensão original de cada texto comentado.

Por fim, nas *Considerações finais* deste trabalho (p. 155), perguntamos pelo estatuto do pensamento de Platão no orbe do pensamento heideggeriano em termos mais conclusivos através da comparação entre os três estágios analisados. Perguntamos também pela pertinência dos pressupostos da profunda crítica que lhe foi dirigida no pós-guerra. Por um lado, supomos que essa crítica pode ser compreendida apenas quando considerada com atenção ao novo modo de pensar de Heidegger, que exige que o leitor mergulhe no seu emprego de expedientes linguísticos extremamente sutis a partir da fase “meditativa”, subsumindo toda a história do pensamento ocidental à alegada “transformação na essência da verdade” (PLW, p. 230).

Caberá ainda chamar a atenção para o fato de que, no estágio final do seu pensar, alguns registros indicam que o filósofo alemão tentou reaver a *positividade* da relação *dialógica* entre os homens, o que poderia significar a possibilidade de que tenha antevisto ali um modo mais simples e menos pernicioso de correspondência pensante. Tardiamente, Platão retornará uma vez mais ao campo de preocupações de Heidegger. Alguns indícios que elencaremos ao final do trabalho revelam a nova necessidade de trazer à lume uma dimensão até então esquecida (ou relegada) que se efetiva no seio da relação entre as *pessoas*. Isto pode ser constatado se tomarmos algumas declarações públicas e privadas³ onde é possível surpreender uma nova atitude de Heidegger – atitude que, de maneira sintomática, permaneceu inexpressa nos textos. Tal mudança só vem à luz a partir da década de 50 e lança dúvidas sobre a imagem que é habitualmente evocada pelos estudiosos quando se trata de dar a *última palavra* de Heidegger sobre Platão.

Tratar-se-ia apenas do desenvolvimento inopinado e de um andamento impremeditado da carreira do filósofo, ou seria possível apreender algum sentido *comum* nas drásticas modificações de atitude pensante heideggeriana? Como as articulações momentâneas a cada vez sustentadas estariam integradas naquela mesma questão que, segundo o próprio, concentrava todo o seu esforço – isto é, a *pergunta pelo ser*, considerada a única⁴ para o seu

² *Platons Lehre von der Wahrheit: mit einem Brief über den "Humanismus"* (Bern: A. Francke, 1947). Publicados posteriormente na coletânea *Wegmarken* (GA 9).

³ A troca de correspondências com Hannah Arendt, a entrevista concedida ao monge Bhikkhu Maha Mani (1963), além dos próprios diálogos de autoria de Heidegger. Cf. GA 13, pp. 37-74 e GA 12, pp. 79-146.

⁴ “A pergunta pelo sentido do ser, isto é, segundo a elucidação de *Ser e tempo*, a pergunta pela fundação do âmbito do projeto, pouco depois, a pergunta pela Verdade do ser* é e permanece minha pergunta e é a minha única (...). Na era da completa ausência de questionamento basta, diante de tudo, uma vez mais perguntar a pergunta de todas as perguntas.” (BzP, p. 10). *Nesse período Heidegger usa a forma arcaica do alemão “*Sein*” para distingui-lo de um “*Sein*” metafísico.

pensar? Ou seja, qual seria a relação entre “a pergunta de todas as perguntas” e a diversidade de posturas que foram assumidas “a cada vez” diante de Platão? Haveria um aspecto predominante do ser em busca (que entresspassaria todas essas decisões *acidentais*) ou a nulidade de fundamento espelha tão somente, a cada vez, o “próprio” jogo do *ser heideggeriano*?

Status Quaestionis

Por décadas a produção acerca da relação entre Heidegger e Platão esteve restrita a duas obras: a primeira publicada em 1981 por Henry Wolz⁵ e a outra em 1987, da autoria de Alain Boutot⁶. Além destas, era possível encontrar alguns estudos breves como os de Gadamer (1976), Galston (1982), Dostal (1985) e Rosen (1988). Contudo, estes autores não poderiam ter tido acesso a dois dos principais cursos de Heidegger sobre Platão editados posteriormente⁷. Mais recentemente, muitos artigos sobre o tema tem sido publicados⁸ e alguns pesquisadores tem se dedicado a estudar a relação Heidegger-Platão de maneira mais detida e extensiva, como Drew Hyland (1995) e Mark Ralkowski (2009). A proposta de estudo mais completa e metódica é de Francisco Gonzalez (2009).

Na introdução do seu livro, Gonzalez (2009, pp. 1-6) faz um bom apanhado dos trabalhos mais significativos e relembra a ênfase que prevalece entre os comentadores quando se trata de apurar a opinião geral que Heidegger haveria feito de Platão: enquanto crítico do pensamento ocidental caracterizado como “esquecimento do ser”, o filósofo alemão haveria mantido um parecer de teor reprovativo, considerando-o iniciador de uma tradição a ser superada. Uma vez que *A doutrina de Platão sobre a verdade* foi o primeiro e único texto sobre Platão publicado por Heidegger ainda em vida, tal posição se tornou frequente.

Na presente pesquisa mostraremos que as interpretações de Heidegger abarcam variações bastante significativas que acompanharam os momentos peculiares da *sua* própria jornada. Assim, a relação de Heidegger com o filósofo grego se revelará ampla quanto às temáticas suscitadas e radicalmente cambiante quanto à posição a cada vez adotada. Este fato nos impele a buscar uma série de esclarecimentos mais conclusivos, por exemplo, sobre o papel daquilo que o pensamento de Heidegger acabou por se tornar um emblema: uma confrontação

⁵ WOLZ, Henry. G. *Plato and Heidegger: In search of selfhood*. Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 1981.

⁶ BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon: Le problème du nihilisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

⁷ São os cursos que escolhemos para basear a caracterização da primeira e da segunda fase da leitura de Heidegger sobre Platão: *Platon: Sophistes*, publicado em 1992 e *Sein und Wahrheit*, publicado apenas em 2001.

⁸ Por exemplo: Kirkland, Wrathall, Stein, Figal, Eiland, Kisiel, Taminiaux, Partenie, Inwood, Berti, Paredes, Margolis, Fritsche, Rosen, Rockmore, etc. Cf. *Bibliografia*.

com os pensadores da tradição metafísica que, em certa altura, pretendeu marcar uma “superação” desse modo de pensar.

A dificuldade em compreender a variação temática tende a se esclarecer parcialmente quando atentamos ao simples *fato* de que as transformações da atitude de Heidegger diante de Platão ganharam expressão concomitantemente ao lugar *de onde* o filósofo fala e *para quem*, então, se dirigia. Este fato atesta a preponderância de um aspecto incontornável, concernente à própria constituição humana e inerente ao *interesse* filosófico – aspecto que o próprio Platão sempre explorou em seus diálogos, desde uma salutar cautela e previdência apreendida de Sócrates. Não perder de vista a gritante evidência do *todo situacional* onde se integram cena e trama, juntamente de uma apreciação da inserção da voz dos personagens num dado contexto, é um exercício imprescindível que a leitura dos diálogos nos recomenda. Este direcionamento demasiado singelo, aparentemente, passou insuspeito por Heidegger, visto que o ímpeto da sua inquirição sempre se lança ao *originário*, procedendo em outro plano.

Trazer à frente tal concomitância não significa estabelecer paralelos com informações biográficas *estanques*, mas, mais do que isso: retomar a situação como um componente indissociável do sentido que assumiu o pensamento. O próprio método de exposição dialógica de Platão – que num primeiro momento Heidegger afirmou ser “confuso” (Soph, p. 190) – nos ensina a atenção para esta *trama* inextricável. Encarado como um personagem concreto, juntamente da teia contextual e relacional que o açambarca, é este mesmo método de *consideração* que pode lançar alguma luz à errância do pensador alemão.

*

No que diz respeito ao itinerário heideggeriano, a nossa leitura sobre o sentido mais geral do seu percurso é a seguinte: a exigência de uma análise compreensiva cada vez mais radical e “originária” acerca dos limites do pensamento metafísico avança dissolvendo as categorias fundamentais posta pelos seus antecessores. Não obstante, enquanto estas leituras se desenrolavam de modo apropriativo, neles Heidegger se apoiava *momentaneamente* fazendo eco às suas exposições. Quer dizer, ao longo do trabalho interpretativo de reconhecimento que buscava compreender e contornar a *identificação* do ser operada por cada filósofo, Heidegger se guarnecia com suas experimentações de época. O método heideggeriano se inicia pela retomada emulativa, seguida da assimilação dos despojos filosóficos alheios e ulterior *dissolução* do fundamento propositivo e unitário que então é lançado ao *abismo* de ser.

Comovido pelo anseio imperativo de uma renovação histórica radical, caminhos anteriormente percorridos passam a ser desautorizados até, quase, a completa *nulificação* – se

não consumada, ao menos antevista no seu pensamento tardio, que começa com a declaração do recolhimento e “recato” em 1936 (BzP, p. 8). Daí parte também a aproximação entre a sua obra e vertentes místicas ocidentais e orientais (por ex. Meister Eckhart e o zen-budismo), tema cujo interesse se traduziu em diversas pesquisas, inclusive no Brasil⁹.

Sem reafirmar a fundamentação dos seus predecessores metafísicos, o pensador segue por um caminho de *regresso* ao seu solo original de irrupção, onde acaba por encontrar sinais inaugurais anteriores aos processos de pensamento configurados e articulados a partir de Platão – regresso exemplarmente expresso no apelo ao pensamento dos pré-socráticos. O filósofo grego é posto no entremeio do caminho de retorno à origem, sendo, ao mesmo tempo, divisor de águas e um pensador difuso no pórtico da história ocidental, ora podendo ser usado para endossar uma convocação à “decisão” pela verdade e pela guerra (1933), ora tido como principiadador da lenta e gradativa degenerescência da questão do ser (1947). Tudo isso caberá no inapreensível ser heideggeriano.

No período tardio, a exigência contínua de ultrapassagem ou “superação” levará Heidegger à tentativa de abandonar os traços fundamentais do pensamento e atitude platônicos, entre os quais figura como principal o empenho *formativo* em torno ao aprimoramento do homem. Isto significará, entre outras *perdas*, abrir mão do papel de liderança e guia do povo em favor de uma singela e “sensitiva” (*besinnlich*) apreciação dos *gestos*¹⁰ do pensar pré-metafísico. No entanto, cumpre observar que tal abrandamento, que começa a ser pressentido e gestado nas *Contribuições* de 1936, só se torna *público* na década de 40.

O humanismo formativo, cujo despontar também se deveria à articulação entre o *homem* e a *visão clara da ideia* platônica, é outra questão que gera grande imbróglio no pensamento heideggeriano. A prática formativa baseada na correção do *ver* (que remontaria e concerniria diretamente a Platão) foi assumida em toda profundidade ontológica por Heidegger em 1933, mas desmontada em 1947. Cabe notarmos: enquanto falava ao seu *próprio povo*, a preocupação se guiava para a missão de formação, porém, o Heidegger tardio, que se abre a uma consideração historial internacional, preconiza o *desmonte do senso educacional* de correção da visão falando em nome de todo o pensamento ocidental. Assim, dedicaremos o final do Capítulo III (itens: 3.5 e 3.6) à apresentação deste problema comprometedor.

⁹ Cf. LOPARIC, 2009 e GIACIOIA; FLORENTINO, 2014.

¹⁰ Denominação provisória que empregamos para se referir ao modo de pensar que se iniciou por volta de 1936, nas suas *Contribuições a filosofia* (GA 65, 1989; doravante: BzP). Aqui o cuidado com a linguagem é redobrado. Heidegger passa a acompanhar os movimentos de sentido mais profundos, e ao mesmo tempo mais sutis, por ela traçados, o que torna a tarefa de compreensão do seu pensamento ainda mais árdua.

Interessa à nossa pesquisa buscar uma compreensão mais aprimorada sobre o *sentido do percurso* de um filósofo contemporâneo que dedicou um esforço considerável de pensamento ante a tradição, repassando-a em revista cuidadosa. Para tanto, sua relação com Platão se apresenta fértil também nas sintomáticas omissões e desditas. Intentamos destacar o que Heidegger pôde colher no filósofo grego e o que agora, resgatando a provisoriedade dos seus resultados, ainda tentaremos fazer minimamente mais compreensível. Encetar a tarefa dessa maneira pode prevenir as atitudes mentais de um heideggerianismo mágico e viciado, que não raro se põe em sobressalto ao conservar anseios vagos sobre futuras modificações mundanas inspiradas pelas cogitações do mestre de Meßkirch.

Enquanto pensador que pergunta diretamente pelo ser e apenas o ser mesmo – algo que sustenta ter permanecido inquestionado por toda a constelação de pensadores que compõe a tradição ocidental – Heidegger remontará as origens do ocaso e do esquecimento a um *processo de reflexão* inaugurado por Platão. Todavia, esta perspectiva se prefigurou apenas após o amadurecimento de uma consideração a respeito da *história* do pensamento. A sina filosófica de Heidegger passará a ser de *não nomear*¹¹, mas penetrar e contornar todas as caracterizações e nomes pelos quais o ser tem sido reconhecido, conquistado, apreendido ou alcançado pela tradição. O filósofo, então, se restringirá a repetir e recolocar *a pergunta* de modo *apropriado* até o fim da sua vida.

As *posições momentâneas* assumidas por Heidegger diante de Platão não vêm acompanhadas de qualquer hesitação teórica. Pelo contrário, o filósofo mergulhou profundamente em cada circunstância hermenêutica segundo a *influência* que então lhe determinava e “afinava” – respectivamente, nas três fases que destacamos: i) Husserl e a pretensão de uma rigorosa filosofia *científica* durante a primeira metade da década de 1920; ii) o espírito beligerante de Nietzsche com o aceno de Heráclito, do início até meados da década de 1930; iii) um radical abandono filosófico, torto e desconstrutivo, feito em 1947, no qual Heidegger, todavia, não admitirá a natureza “metafísica” dos seus próprios anseios durante o reitorado (antes, como veremos, passou a integrar Nietzsche à herança do erro fundamental e inaugural de Platão). Retraçaremos esse percurso tendo em vista determinar sob qual pano de fundo tais momentos, entre si excludentes, se dariam. Ou seja, de que natureza é a peculiar compreensão de Heidegger acerca do ser para que tamanha maleabilidade tenha sido possível?

¹¹Na *Carta sobre o “humanismo”*, a missão de residir no sem-nome: “Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren“. (BH, p. 319)

CAPÍTULO I – 1925: A PRELEÇÃO “O SOFISTA”

1.1 Preâmbulo

As interpretações dos diálogos de Platão realizadas por Heidegger tiveram início numa preleção do semestre de inverno de 1924/25 ministrada em Marburg. Toda a compilação das anotações e do planejamento de um curso¹² que tomava como base o *Sofista* rendeu um volume de quase 700 páginas na *Gesamtausgabe*, não obstante, o curso se encerra sem que Heidegger conclua a leitura do diálogo. No primeiro encontro presencial fora anunciada uma análise do diálogo *Filebo* que, no entanto, jamais se concretizou¹³. Para o esclarecimento de “questões difíceis” (ontológicas e de conhecimento) também foram requisitados trechos dos diálogos *Parmênides* e *Teeteto* (Soph, p. 12; 12). Esta preleção ainda foi complementada por importantes excursos pelo *Fedro*, *Banquete* e *Carta VII*. Em suma, trata-se de um grande apanhado geral em que Heidegger, ao mesmo tempo, toma conhecimento e esboça suas primeiras apropriações dos conceitos de Platão.

A despeito do título, a leitura que Heidegger faz do diálogo *Sofista* nessa ocasião está explicitamente sobredeterminada por Aristóteles. O filósofo aponta maior radicalidade e “cientificidade” como vantagens do Estagirita frente à “obscuridade” que atribui ao seu mestre. Desse modo, toda a parte introdutória do curso (§§4-26) está centrada em trechos selecionados da obra aristotélica. Heidegger se atém aos Livros VI e X da *Ética à Nicômaco* e ao Livro I da *Metafísica*, também intercalados com observações feitas a partir de outros volumes do *corpus* (*Física*, *Tópicos*, *De interpretatione*, *De anima*, *Categorias*). Trata-se da adoção de um procedimento hermenêutico que prevê partir “do claro para o escuro”¹⁴. Esta longa preparação intermediada por Aristóteles não é fortuita e pode denotar, entre outras coisas, a pouca afinidade de Heidegger com o terreno mais vivo e escorregadio dos diálogos platônicos – indício que não desprezamos como supérfluo, mas que tomamos como sinal de uma diferença cabal entre os dois pensadores¹⁵.

¹² *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (*Gesamtausgabe* vol. 19). Doravante abreviada como “Soph”. Para fim de conferência dos trechos citados, indicaremos a paginação original da edição alemã seguida da paginação da tradução de Marco Antonio Casanova (Forense Universitária, 2012). Ex: “Soph, p. 333; 362”.

¹³ O projeto de interpretação do *Filebo* foi assumido por Gadamer, então aluno de Heidegger que frequentou aqueles cursos.

¹⁴ Heidegger se refere a um antigo preceito hermenêutico, “de que se deve partir da interpretação do claro para o obscuro (*Vom Hellen ins Dunkle. Von Aristoteles zu Plato*) (Soph, p. 10; 10).

¹⁵ Heidegger confessará este estranhamento em conversas privadas mesmo após a Segunda Guerra: “a estrutura do pensamento platônico é totalmente obscura para mim”. (PICH, 1977).

No contexto dessa preleção, a dependência de Aristóteles se torna compreensível quando observamos que, desde 1922, Heidegger estava inspirado por uma noção de *cientificidade* que remontava ao Estagirita¹⁶. Ademais, na abordagem e nas construções conceituais desse período ainda se fazia presente a influência de Husserl. Durante a década de 20, a investigação é guiada pelos preceitos fenomenológicos que lançava mão, por exemplo, de várias precauções sobre o correto “tipo de acesso” (*Zugangsart*) na preparação ao tratamento de uma determinada obra ou fenômeno.

A concepção de *ciência* que pauta a investigação é constantemente reiterada (Soph, p. 189; 215) durante o curso. Segundo Heidegger, Platão teria o mérito de haver instituído uma quebra da δόξα cotidiana mais imediata e pervicaz, no entanto, após abrir este terreno, ele “permanece estacado”, sem chegar a penetrar na “pesquisa científica” (Soph, p. 13-14; 13). Apenas Aristóteles ofereceria o modo de acesso e a “postura correta” para o questionamento do ente em seu ser, já que “ele pensa radicalmente até o fim aquilo que a compreensão natural de vida dos gregos aspirava” (Soph, p. 61; 66). Somente depois de percorrê-lo é que estaríamos aptos a fazer a correta apreciação de um diálogo platônico, pois “*não há nenhuma compreensão científica, isto é, nenhum retorno histórico a Platão sem passar por Aristóteles*”. Aristóteles barra de início, por assim dizer, todo acesso a Platão” (Soph, p. 189; 215 - grifos de Heidegger).

O primeiro capítulo da explicação introdutória está calcado numa interpretação da análise aristotélica sobre os modos do “desencobrir” ou “desvelar” (ἀληθεύειν), seguida da caracterização do seu modo máximo (μάλιστα ἀληθεύειν), a saber, da σοφία no segundo capítulo (Soph, p. 65; 71). Entretanto, antes de a “vida teórica” (βίος θεωρητικός) firmar-se como possibilidade mais própria da existência, ela terá a sua primazia questionada comparativamente à φρόνησις (“sensatez” ou “prudência”) no terceiro capítulo da preleção.

Armando-se das definições essenciais apresentadas por Aristóteles, Heidegger estará pronto para desfiar (e, num certo sentido, esterilizar, por manter seu potencial inexplorado) a trama dialógica de Platão. A análise interpretativa do diálogo *Sofista* terá início apenas no §33 do escrito, depois que Heidegger operar uma “transição” (§§27-32) de Aristóteles a Platão, na qual serão resumidos os resultados da parte introdutória do curso. O objetivo inicial era conquistar uma distinção clara entre os modos de ἀληθεύειν – a saber: τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις e νοῦς – pois, em Platão esses modos ainda se encontravam “misturados” (*durcheinanderlaufen*) (Soph, p. 191; 217). Depois disso seria possível caracterizar as

¹⁶ Cf. GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Semestre de inverno de 1921/22). GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Semestre de verão de 1922).

peculiaridades da τέχνη sofística que no “*existir concreto do sofista* no interior da vida grega” (Soph, p. 191; 218) se apresenta de modo multifacetado.

Quanto ao tema do diálogo, “no *Sofista*, Platão considera o ser-aí humano em uma de suas possibilidades mais extremas, a saber, na existência filosófica. E, em verdade, Platão mostra *indiretamente aquilo que o filósofo seria, na medida em que explicita o que o sofista seria.*” (Soph, p. 12; 12 - gifos de Heidegger). O comportamento proeminente do sofista terminará sendo caracterizado segundo os modos da “ilusão e engodo” (Soph, p. 192; 218). No diálogo, a pergunta sobre o modo de ser do sofista se torna a pergunta pelo *ser verdadeiro e não verdadeiro* (240b) e em seguida pelo ὄν e μὴ ὄν (“ser” e “não ser”) – isto porque a ilusão é algo que, fundamentalmente, *não é*. “*A interpretação do modo de ser do sofista* está voltada em última análise para a *demonstração do ser do não ser*” (Soph, p. 192; 218). Heidegger entende esta apreensão concreta do problema do *ser do não ser* na sofística como um *insight* que provocou uma notável “revolução” na concepção de ser que havia vigorado mesmo até Platão, naqueles diálogos anteriores ao *Sofista*. São muitas as questões que urgem desse problema:

[1] Precisaremos examinar o seguinte: por que via o ser do não-ser se torna presente e evidente? Onde e como não se pode mais escapar da presença do não ser? E precisaremos perguntar: o que significa essa via? Como é que se realiza, em face do ser do não ser, a transformação e a conformação do conceito de ser? Como é que esse conceito de ser tinha sido conquistado até então em Parmênides? A partir de onde Platão chega ao seu questionamento acerca do ser? (Soph, p. 193; 219)

Estas questões serão encaradas após a *transição* que requererá um primeiro esclarecimento sobre o sentido fundamental da *dialética* de Platão. A caracterização da dialética, por seu turno, suscita uma elaboração mais minuciosa sobre o fenômeno central do λόγος.

Os desvios de percurso no decorrer das aulas revelam que este curso possui (assim como a maior parte da obra de Heidegger) caráter *experimental*, servindo como reconhecimento geral e inicial do terreno da problemática do *ser* e do *ente* no pensamento de Platão e Aristóteles. A preleção não se apresenta em uma estrutura fechada, visto que todo o trabalho de coleção textual foi feito pela editora. A reconstituição de Ingeborg Schlüsser se serviu dos manuscritos de Heidegger e das anotações de quatro ouvintes da preleção: Helene Weiss, Simon Moser, Hans

Jonas e Fritz Schalk¹⁷. As diretrizes para a edição foram dadas pelo próprio Heidegger, que sugeriu o estabelecimento de um texto uniforme e corrente a partir dos seus manuscritos e das transcrições dos ouvintes. Não se trata, pois, de um texto espúrio cuja supervisão lhe houvesse escapado (como se sabe, todo o projeto de edição da *Gesamtausgabe* foi coordenado pelo filósofo).

Neste primeiro capítulo, conforme a proposta que expusemos na introdução acima, exploraremos o texto de maneira pontual, deixando-o falar por si ao trazer à baila as questões e problemas que nele foram desenvolvidos. Não obstante, traçamos contrastes das distinções ali hauridas com os fundamentos da fase tardia. Estes problemas, articulados sob o pano de fundo da abordagem e interpretação fenomenológica praticada por Heidegger no início da década de 20, se configuram como questões filosóficas que encerram em si uma problematicidade profusa de caminhos. Para melhor apreciação segundo a proposta desta tese, faz-se necessário tê-lo em vista como um *momento* no trânsito do seu pensamento. Gonzalez (2009, p. 8ss), por seu turno, propõe uma leitura guiada por recorte temático: inicia por avaliar o estatuto da *dialética e ética* platônica tal como fora encarada por Heidegger no início da década de 20.

Segundo Heidegger, o objetivo desta preleção era a seguinte:

[2] O que está em jogo aqui é familiarizar os senhores com *o campo da investigação, a partir do qual surgiram os conceitos fundamentais da ciência grega*, colocando os senhores por meio daí em condições de mensurar a comércio atual dos termos e questionamentos filosóficos, os assim chamados “problemas”, de acordo com a sua legitimidade ou ilegitimidade, lá onde eles têm suas raízes. (Soph, p. 321; 350)

1.2 Consideração preliminar à leitura do diálogo: “Preparação” e “orientação”

Para adentrar no campo dos conceitos platônicos (como os de “ser e não-ser”, “verdade e aparência”) Heidegger afirma a necessidade de uma “orientação” e uma “preparação” que não nos imponha de antemão “pontos de vista quaisquer”. Portanto, como se verá, não é que a adoção de uma perspectiva alheia para a introdução ao diálogo fosse inadmissível, antes, a reserva do filósofo é sobre *qual* será o ponto de vista adotado e *como* se justificará esta escolha. A *orientação*, como nas demais preleções do início da década de 20, será *fenomenológica* e o aparato conceitual requisitado para a *preparação* virá de Aristóteles.

¹⁷ Schlüsser nota que estas anotações foram revistas por Heidegger e utilizadas como base de trabalho, “além disso ele fez muitas observações marginais e autorizou o seu emprego”.

As diretrizes do método fenomenológico são apresentadas de modo breve por Heidegger: fenomenologia “não é nenhuma técnica”, mas um modo de consideração que nós “aprendemos dos gregos”. No fundo é algo “auto-evidente” (*selbstverständlich*) e “vive em todo e qualquer trabalho originariamente filosofante” (Soph, p. 8; 8). O método remonta às *Investigações Lógicas* de Husserl que, por motivos históricos, tinha como tema mais imediato a “vivência” – para Heidegger, tais referências, contudo, não deixam de constituir um tipo de informação morta, já que para compreendermos a fenomenologia “não são exigidos conhecimentos sobre opiniões” (Soph, p. 9; 9) dos filósofos.

O alvo expressamente determinado neste curso é despertar na audiência “o tipo de movimento do trabalho científico, e com isso, o sentido interno da ciência mesma” (Soph, p. 10; 10). Esta preparação tem Platão na conta de um prefigurador do pensamento filosófico que ainda não dispunha daqueles meios mais rigorosos de inquirição científica liberados apenas com Aristóteles. Seguem-se daí algumas considerações a respeito do significado e da abordagem do *passado histórico*: “Esse passado para o qual a preleção busca um acesso, não é nada que se encontre longe de nós destacado. Ao contrário, nós mesmos somos esse passado”. Tal afirmação se legitima no momento que atentamos àquilo que há de incontornável em nossa situação: os fundamentos da ciência e da filosofia grega estão tão arraigados – a eles estamos tão fiados – que tendem a tornar-se uma obviedade inconsciente. É por parecer óbvio que hoje podemos encarar a “tradição” de um modo cômodo, como um passado distante e *ultrapassado*, e assim nos deixarmos levar por outro “filósofo qualquer”.

[3] “Apropriar-se de um passado significa saber-se em débito ante esse passado. Essa é a possibilidade propriamente dita de *ser* a própria história, a possibilidade de que a filosofia descubra que ela se acha em débito por conta de um descaso, de um não acolhimento, por mais que ela acredite iniciar novamente e estar numa posição tão confortável a ponto de se deixar estimular por um filósofo qualquer. (Soph, p. 11; 11)

É comum que os manuais de filosofia tragam reconstituições lineares sobre a origem do pensamento platônico demarcada em três momentos: pré-socráticos, Sócrates e Platão. Seguindo de Aristóteles a Platão, Heidegger propõe um “*umgekehrter Weg*” (caminho inverso) ao convencional. Fica pressuposto que Aristóteles tenha entendido perfeitamente Platão – e isto estaria patente mesmo para aqueles que não conhecem a obra do Estagirita a fundo (Soph, p. 11; 11), pois, aqueles “que vêm mais tarde”, “os subsequentes” (*die Späteren*), sempre compreendem melhor seus antecessores do que eles próprios se compreenderam. Se assim de

fato for, por que então não remontaríamos esta corrente de pensamento aos sucessores de Aristóteles até chegar aos últimos pensadores da nossa história? Simplesmente porque, para o Heidegger de 1925, Aristóteles “não foi seguido por nenhum outro grande [filósofo]” (Soph, p. 12; 12). A consideração deste fato deve levar a “saltar” para dentro da filosofia aristotélica. Por fim, tal procedimento não está baseado em nenhum “juízo de valor” sobre Platão, pois mesmo Aristóteles teria em mãos apenas aquilo que Platão lhe legou, “só que com uma cunhagem mais radical, mais científica” (Soph, p. 11; 11).

Platão está submetido a Aristóteles. A *orientação* pelo Estagirita deve atender a uma abordagem inteiramente “esquemática” (Soph, p. 12; 12) e reestruturada (de um modo bastante recortado por Heidegger se levarmos em conta a riqueza de desdobramentos de uma obra como a *Ética a Nicomaco*) com vistas às “questões fundamentais” – isto quer dizer: segundo a necessidade de perguntar a respeito de um “tema” principal: *o ser do ente*.

De acordo com Heidegger, o “tema” do diálogo *Sofista* seria basicamente: *o sofista, o filósofo e o ser do ente*. Antes de adentrar na “orientação” por Aristóteles (que buscará o que o Estagirita disse a respeito do ente, do ser e dos modos de desencobrimento), Heidegger tece uma consideração importante a respeito da filosofia quando vista a partir do diálogo *Sofista*: a “existência filosófica” seria uma das “possibilidades mais extremas da existência humana” (Soph, p. 12; 12). O filósofo o é apenas na medida em que *filosofa* e a condição para que o sofista revele-se como não-filósofo diante dele, é apenas de que *se viva por si mesmo na filosofia* (Soph, p. 12; 12). É por via de uma investigação sobre o ser do ente que Platão questionaria o sofista em seu ser.

A *orientação* pela via aristotélica se inicia com o apontamento da situação “natural” do homem em vida – no “mundo circundante” (*Umwelt*) onde se mantém conformado junto a determinadas “visões” (*Ansicht*, δόξα). Isto é, o homem tal como se encontra no mundo já mantém *opiniões* diversas sobre a vida e o seu sentido. Nessas opiniões comuns também se movimentam o sofista e o “orador” (*Rethor*). Partindo dessa existência natural se abre o caminho para a “pesquisa científica” que atravessa essas opiniões indeterminadas em direção a algo mais *determinado*.

Platão haveria ficado no nível do rompimento com as “sentenças fixas” (*festen Sätze*) mais comuns sem que houvesse chegado a penetrar nos próprios fenômenos. “Assim, *a partir de Aristóteles*, nós nos colocaremos na *postura correta, no modo correto de ver, para questionarmos o ente em seu ser*” (Soph, p. 14; 14). O prévio estabelecimento de um “modo correto de consideração” possibilitaria a transposição apropriada até Platão. Por fim, “[a]

interpretação não tem nenhuma outra tarefa senão discutir uma vez mais, do modo mais originário possível, o diálogo” (Soph, p. 14; 14). Depois de repassarmos o percurso heideggeriano, deveremos verificar em que medida a leitura foi capaz de atingir o grau de originalidade pretendido. O que é decisivo na mediação aristotélica é que, partindo dela, “[s]eremos colocados na posição de participar dos caminhos possíveis da pesquisa platônica” (Soph, p. 23; 23). Nessa fase, além de partir da noção de *cientificidade*, como veremos em seguida, Heidegger assume positivamente a noção de “conhecimento” (*Erkenntnis*)¹⁸.

1.2.1 Noções-chave: o “desencobrir” (ἀληθεύειν) e o λόγος

A abordagem “esquemática” da obra aristotélica irá se restringir às “questões fundamentais”, quais sejam: a questão do λόγος como “desencobrir” (ἀληθεύειν) nos diversos âmbitos do ente (ὄν), a saber: do ente que é “sempre” (ἀεί) e do que “admite ser diverso” (ἐνδέχεται ἄλλως) (Soph, p. 12; 12).

Desde 1922, Heidegger determinava o termo grego para “verdade” – isto é, a ἀλήθεια – pensando-o etimologicamente a partir do seu α- privativo. A peculiaridade dessa negatividade é explicada com uma analogia ao termo “imperfeição”: algo só pode ser imperfeito com relação à perfeição; do mesmo modo, só pode ser cego aquele que poderia ver. Privar quer dizer furtar: “algo *lhe foi tomado*, roubado” e precisa ser conquistado para além daquele embotamento inicial que guia a nossa existência “natural” no mundo. Assim:

[4] ἀλήθεια significa: *não estar mais velado, estar descoberto*. Essa expressão privativa significa que os gregos tinham uma compreensão de que o não-encobrimento do mundo precisa ser primeiro *conquistado*, que ele é algo que não se acha de início e na maioria das vezes disponível. O mundo está de início fechado, ainda que não completamente; inicialmente, o conhecimento descerrador ainda não avançou em geral de maneira penetrante; o mundo só se acha descerrado na esfera mais próxima do mundo circundante na medida em que os carecimentos naturais o exigem. (Soph, p. 16;16)

Junto àquilo que já se descerra de algum modo numa “consciência natural” se acresce algo que é encoberto e *dissimulado* pela *fala*. Tendo em vista essas camadas, Heidegger fala num “duplo encobrimento”: o primeiro se dá “naturalmente” e o segundo é “muito mais

¹⁸ Segundo esta noção, *conhecer* é evitar o encobrimento do ente que se dá de três maneiras: contra a própria “ignorância” (*Unkenntnis*), contra a “opinião dominante” (*herrschende Meinung*) e contra o “erro” (*Irrtum*). (Soph, p. 23; 23)

perigoso, na medida em que o descoberto é transformado em não verdade por meio do falatório” (Soph, p. 16; 16).

Cumpra-se notar que esta distinção comparativa (determinante somente no seio das relações “ônticas”, entre as quais as relações *humanas*) deixará de ser preponderante no período tardio do pensamento heideggeriano. Ao acentuar este *caráter relacional* – pela consideração de que o homem é o ente que já está em alguma medida *no* desencobrimento, mas ainda depende da *conquista* de uma visão mais penetrante – a interpretação nesse período (bem como a de 1933, que veremos no próximo capítulo) mostra-se radicalmente distinta da compreensão “extática” (*eks-tatische*) tardia, em que o *desvelo* já se mostra tal qual *é*, como revelação única, plena e cabal, dispensando, assim, qualquer necessidade de engendrar um esforço agudo de *melhoramento* (formativo) gradual da visão humana.

O “esforço” devotado pelos gregos para penetrar e *atravessar* “em torno ao ser mesmo” é ao mesmo tempo uma travessia pelo “falatório” (*Gerede*). Decisivo nesta consideração é perceber que aqui o desencobrimento concerne novamente ao ente humano, pois toma como critério e medida o *comportamento* que engendra uma disputa – no caso dos princípios da filosofia: “a luta contra o falatório” (*der Kampf gegen das Gerede*):

[5] Com relação a este duplo encobrimento, uma filosofia se vê colocada diante da tarefa de se arremeter algum dia pela primeira vez positivamente em direção às coisas mesmas e, por outro lado, a assumir ao mesmo tempo a luta contra o falatório. As duas tendências são os impulsos iniciais propriamente ditos do trabalho espiritual de Sócrates, Platão e Aristóteles. Sua luta contra a retórica e a sofística é a prova disso. (Soph, p. 16; 16)

Nesse período inicial, portanto, não há nenhum vestígio de tentativa de “superação” dos traços metafísicos no próprio pensamento de Heidegger. Antes, o filósofo alemão endossa o esforço dos pensadores antigos. O tipo de consideração que descobre e libera algo como um desdobramento e ajustamento entre instâncias hierarquicamente ordenadas – característica do saudável pensar metafísico – aparece aqui com relação ao *desencobrimento*, então referido ao *ente* e à *visão*: “A ἀλήθεια é um caráter ontológico do *próprio do ente*, na medida em que o ente se encontra num comportamento com uma visão-dirigida (*Hinsehen*), com um descerrar circunvisivo no ente, com um *conhecer*.” (Soph, p. 17; 17. Grifo nosso)

Por um lado, nota-se o desenvolvimento inicial das formulações da analítica existencial de *Ser e tempo* (que apresentará a caracterização do modo como o *Dasein* encontra o ente no mundo pela sua “circunvisão” voltada aos entes que vêm ao encontro), por outro, como o

filósofo compreendeu a “luta” travada pelos primeiros pensadores: a disputa que se ergue e avulta a partir de uma compreensão mais afiada e precisa em torno à conquista do ser e do *mais ser*.

O *desvelado* (ἀληθές) diz respeito ao que é (ao ente, ὄν) e ao que é dito (ao λόγος). Nesse contexto o *Dasein* é designado como possuindo o modo de ser do “descerrar” (*Erschließen*). O ser-aí é demarcado em referência explícita à ἀλήθεια:

[6] O descerrar, porém, em relação ao qual a ἀλήθεια “é”, é ele mesmo um ser; e isso não, em verdade, um ser do ente que é de início descerrado: o mundo; mas um modo de ser do ente que nós designamos como *Dasein* humano. Na medida em que o descerrar e o conhecer tem por alvo para os gregos a ἀλήθεια, ele significa para eles, de acordo com aquilo que ele realiza, ou seja, de acordo com a ἀλήθεια: ἀληθεύειν. Não queremos traduzir aqui essa palavra. ἀληθεύειν significa: *ser descobridor*, arrancar ao mundo ao fechamento e ao encobrimento. E esse é um modo de ser do ser-aí humano. (Soph, p. 17; 17)

Notemos a alternância do sentido que envolve a demarcação da instância *Dasein* nesse curso se comparado com *Ser e tempo*. Como é sabido, o ente “assinalado” (*ausgezeichnet*) que a analítica existencial de *Ser e tempo* destaca, é chamado *Dasein*, “o ente que nós mesmos somos.” Em 1925, Heidegger o caracteriza como ente que “arranca” ou “saca para fora” (*herausnehmen*) com vistas ao *conhecer*. Perceber as nuances de caráter (que ora se exprimem por relações que denotam certa neutralidade, ora ímpeto, atividade ou passividade, etc.) são imprescindíveis, segundo interpretamos, para a compreensão dos movimentos de pensamento do filósofo. Entendemos que estas determinações não são nunca gratuitas, pois traem a modulação especial e momentânea de cada estágio – nem mesmo o mero assinalar da instância *Dasein* é fortuita quando comparado ao pensamento historial que o desabona tardiamente.

No contexto dessa preleção, o *modo de ser do homem* será pensado junto às determinações capitais de Aristóteles, como ζῶον λόγον ἔχον (vivente que tem linguagem) e ψυχή (vida ou “alma”, para Heidegger: *Seele*). A ἀλήθεια é o modo de ser do homem e ela se mostra de início na fala, “no conversar um com o outro” (*Miteinanderreden*). Desse modo, ἀληθεύειν faz-se como λέγειν – que é a “constituição fundamental do *Dasein* humano” (Soph, p. 17; 17). Segundo Aristóteles, o λόγος (que mais tarde será encarado pela tradição como *enuntiatio* e “juízo”) é ἀπόφανσις, ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν: “mostração”, “mostrar” e “clarear”, que se realiza como κατάφασις e ἀπόφασις: “atribuição” e “denegação”¹⁹. O falar (φάναι) em

¹⁹ *Zusprechen* e *Absprechen*. Mais tarde: “juízo positivo” e “negativo”. (Soph, p. 18; 18)

todos esses casos é “um modo de ser da vida”. Enunciação não é mero “ruído” (Geräusch – ψόφος), mas ψόφος σημαντικός: um som que indica algo (*anzeigen*); Ela é φωνή e ἐρμηνεία.

Conforme o *De anima* (β, 420b5): ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστιν ἐμψύχου: “A voz é um som que só diz respeito a algo animado” (Soph, p. 18; 18). Os primeiros esclarecimentos sobre essa menção a Aristóteles dão ênfase ao caráter *dinâmico* da vida. A “alma” (ψυχή) é a *essência da vida* (οὐσία ζωῆς) – ela constitui o ser propriamente dito do vivente. ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος: “(...) a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*De anima*, β, 412a27)²⁰. Vida é definida como *movimento* (*Bewegung*). Movimento não é meramente o deslocamento de um local ao outro, mas todo tipo de μεταβολή (*Umschlagen*: modificação, mudança); toda alteração na πράξις (ação) e no νοεῖν (pensar) são também *movimento*. A partir de Aristóteles, Heidegger estrutura a constituição do falar (λέγειν) como locução que possui ἐρμηνεία. A vida humana é “falante” e “interpretativa”:

[7] O falar, portanto, é φωνή, uma elocução que possui uma ἐρμηνεία em si, que diz algo sobre o mundo e cujo dito pode ser compreendido. E como tal elocução, o falar é um modo de ser do vivente, um modo da ψυχῇ. Esse modo de ser é reunido por Aristóteles como ἀληθεύειν. Assim, a vida humana em seu ser, ψυχῇ, é falante, interpretativa, isto é, ela leva a termo o ἀληθεύειν. Aristóteles não apenas fundamentou ontologicamente esse estado de fato no *De anima*, mas viu e interpretou pela primeira vez sobre esse solo sobretudo a multiplicidade dos fenômenos, as possibilidades diversas do ἀληθεύειν. (Soph, p. 18-9; 18-9)

Feita esta “consideração prévia”, Heidegger passa à “parte introdutória” (Soph, §§4-26; pp. 21-186; 21-211) que se aterá à interpretação do Livro VI da *Ética a Nicômaco* tendo em vista a liberação da distinção entre os modos do *desvelar* (ἀληθεύειν).

1.3 Ética a Nicômaco (Livro VI)

Enquanto nos livros anteriores haviam sido tratadas as excelências “morais”, do “caráter” ou “costume” (ἦθος), no Livro VI da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles coloca a tarefa de abordar a parte “intelectual” (διάνοια) das virtudes da alma (EN, 1139a.1). O Estagirita

²⁰ Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis (ARISTÓTELES, 2012, p. 72). Heidegger traduz do seguinte modo: »die Seele ist dasjenige, was am Lebenden sein eigentliches Anwesendsein ausmacht, an solchem Seienden, das der Möglichkeit nach lebend ist«. [“A alma é aquilo que constitui no vivente a sua presença propriamente dita, em um tal ente que é vivente segundo a possibilidade”] (Soph, p. 18; 18).

prossegue elaborando as divisões sobre as determinações de base anteriormente liberadas, primeiro, com algumas observações sobre a alma – que possui uma parte que tem λόγος (λόγον ἔχον) e outra privada dele (ἄλογος). Pela primeira (a parte com λόγος) se contemplam coisas que *aditem* e coisas que *não aditem* mudança. Baseado nessa diferença, distinguem-se, então, a parte “epistêmica” e a parte “discursiva”. Depois, estas duas se ramificam novamente em dois modos cada uma: pertence à parte *epistêmica* os modos da “ciência” e da “sabedoria” e à parte *discursiva* a “arte” e a “prudência”²¹.

Os modos do “desencobrir” introduzidos de maneira programática por Aristóteles são cinco: ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία e νοῦς.

[8] Fica posto que os desvelares da alma como afirmação e negação são de número cinco. São eles: arte, competência, prudência, sabedoria e intelecto. (não incluímos o juízo e a opinião porque estes podem enganar-se) (EN, VI, 3; 1139b15ss)

Aristóteles se propõe a definir qual dentre os modos é “o mais elevado” (EN, 1139a.16) ou “o melhor estado” (ἡ βελτίστη ἔξις). Adiante, veremos como Heidegger explica e justifica essa imbricação esquemática resumida acima. Nas suas traduções-interpretativas o filósofo alemão costuma elencar termos complementares para esclarecer as passagens mais sintéticas no original em língua grega. Desse modo, acrescentam-se algumas noções explicativas aos modos nomeados por Aristóteles (algumas delas prenunciam a caracterização da analítica existencial de *Ser e tempo*):

[9] Cinco, portanto, são os modos nos quais o *ser-aí humano* descerra o ente como atribuição e negação. E esses modos são: saber-fazer (*na ocupação, na manipulação, na produção*), ciência, circunvisão, intelecção, compreensão (*suposição apreendedora*). (Soph, p. 21; 21-22. Grifo nosso)

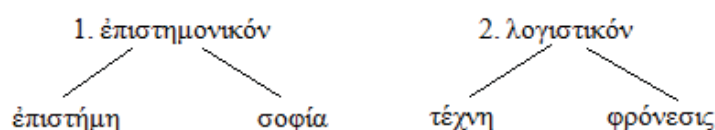
Aristóteles conclui esta passagem afirmando não admitir a *suposição* e a *opinião*, visto que com elas é possível se enganar (ὕπολήψει γὰρ καὶ δόξει ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι). Para Heidegger, a ὑπόληψις (“suposição” ou o “tomar-por”: *Dafürhalten*) e a δόξα (“opinião”, o “parecer”: *Ansicht, Meinung*) são dois modos que “caracterizam o *Dasein* humano em seu

²¹A tradução dos termos aristotélicos é parte da interpretação. Nesse quesito acataremos as propostas convencionais sem deixar de registrar as escolhas de Heidegger para os mesmos – algumas delas são dignas de nota, por exemplo, a decisão de não reduzir o λόγος à “razão” (Soph, p. 202; 228)

ἐνδέχεται [admitir, aceitar, aprovar]²²” (Soph, p. 22; 22) e assim, ele “pode se enganar”. Estes modos do ἀληθεύειν estão estritamente relacionadas à *fala*, se dão “pela fala” (μετὰ λόγου). Tal como se afirmará na analítica existencial de *Ser e tempo* (§44), o *desencobrir* é referido intimamente à existência humana como “determinação do ser do próprio *Dasein*” (Soph, p. 23), consonante com o trecho da *Ética* citado acima, pois “a alma desvela” (ἀληθεύει ἡ ψυχή).

O que foi precisado e discriminado por Aristóteles “já havia sido visto por Platão: “a alma se movimenta²³ para a verdade” (ἢ ἐπ’ ἀλήθειαν ὁρμωμένη ψυχή)²⁴. “A maioria [dos homens]” (οἱ πολλοὶ), por sua vez, “se põe à par das coisas relacionadas à verdade” (τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφροσύνης) (SF, 234c). Tanto para Platão quanto para Aristóteles a alma humana se coloca a caminho ou “tende” à verdade, o que possibilita que coloquemos os dois filósofos gregos em uma “posição una” (*einheitliche Stellung*) com respeito à relação homem-verdade. “A alma, o ser do homem, portanto, tomada rigorosamente, é aquilo que é na verdade” (Soph, p. 23). O *falar* toma primariamente o *desvelar*, ou seja: ἀληθεύειν se consuma como λέγειν. “Todo comportamento descerrador, não apenas o orientar-se cotidiano, mas também o conhecer científico, realiza-se no falar.” (Soph, p. 27)

No Livro VI, Aristóteles prossegue a divisão das “virtudes da alma” afirmando que são dois os tipos fundamentais de *ter linguagem* (λόγον ἔχον): ἐπιστημονικόν e λογιστικόν²⁵ (científico e o discursivo), segundo Heidegger: eles contribuem, respectivamente, para a “formação do saber” e para a “formação da reflexão” (*Ausbildung des Wissens/Überlegens*) (Soph, p. 28). Dessa distinção são caracterizados *quatro* dos cinco modos do ἀληθεύειν (nesse trecho o νόυς não é elencado)²⁶. A ἐπιστήμη e a σοφία dizem respeito ao primeiro e a τέχνη e a φρόνεςις ao segundo, conforme o esquema:



²² Aristóteles comentou a distinção na parte “racional” da alma anteriormente; Cf. EN, 1129a7.

²³ Particípio de ὁρμάω, que poderia se traduzir como “aspirar” ou “perseguir”. Faz eco ao verbo ὁρέγω (estender, tender, alcançar, esticar-se em direção à...), empregado por Aristóteles.

²⁴ A passagem original foi ligeiramente modificada por Heidegger: ἐπ’ ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς (SF. 228.d1).

²⁵ Cf. EN 1139.a.12. Habitualmente traduzido por “calculativo”.

²⁶ “Não obstante”, observa Heidegger, “todos os quatro modos estão presentes no νοεῖν”. Estes modos são maneiras determinadas de realizar o νοεῖν e o διανοεῖν.

Uma observação de Heidegger – determinante para a interpretação do esforço aristotélico e para a própria efetividade do sentido da investigação – ressalta que essa distinção não provém de uma “consideração filosófica”, se entendida como um campo investigativo qualquer que trataria de “inventar conceitos” (Soph, p. 30; 31). “Ela não é construída”, mas se dá no horizonte em que se move *a existência natural*. Por isso o esquema acima não deve ser assumido de pronto e, sem mais, encarado como mera justaposição conceitual inócua. Cabe notar que ele testemunha uma tentativa de dizer as coisas como são a partir do modo como elas próprias se dão. A caracterização aristotélica se faz como uma aceitação condescendente junto ao modo como as coisas naturalmente *brotam*. A apreensão dessas estruturas não deve se formar ao nível de esquemas mentais abstratos, que, uma vez estabelecidos, se tornariam fórmulas fechadas e inalteráveis seladas de uma vez para sempre com a autoridade de um pensador canônico. Antes, em certo sentido, ela deve ser vista mesmo como algo que está por se refazer através da retomada e do reconhecimento questionante de sua “atualidade”, por assim dizer. O pensamento acerca dos diferentes modos de considerar os fenômenos começa desde aquilo com que nos relacionamos de imediato no modo mais claro, vívido e evidente.

A diferença entre o que conforma *saber* e o que conforma *reflexão* discursiva é tida com vistas aquilo que se “interpela” (*Ansprechen*) e o que se “discute” (*Besprechen*) na fala. Aristóteles define o ἐπιστημονικόν como aquilo “pelo qual contemplamos o tipo de coisas dos quais os princípios não admitem ser de outro modo” (ὅ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι, EN, a.6)²⁷ – afirma Heidegger, o ente que possui o caráter do αἰδίων (do que é eterno) e que não se produz, sendo portanto considerado pela ἐπιστήμη e pela σοφία. O λογιστικόν, por sua vez, “nas quais as coisas são admitidas ser diversamente” – isto é, pelo qual se considera coisas variáveis – a τέχνη, que se ocupa “com as coisas primeiramente feitas” e a φρόνησις, que torna acessível uma determinada *situação*, quando “as circunstâncias são sempre diversas em cada ação” (Soph, p. 29).

1.3.1 Os modos privilegiados de abertura: σοφία e φρόνησις

Como destacado acima, a investigação de Aristóteles prossegue fixando a tarefa de buscar qual dos modos de cada uma das divisões do ἐπιστημονικόν e do λογιστικόν possui a “melhor” constituição: “Devemos, pois, investigar qual de cada uma dessas partes é o melhor

²⁷ Na tradução de Ross: "by which we contemplate the kind of things whose originative causes are invariable, and one by which we contemplate variable things".

estado, pois nele reside a excelência de cada uma. A excelência de uma coisa se relaciona à sua atividade apropriada.” (EN, 1139a.6). Aristóteles inicia caracterizando a ἐπιστήμη e a τέχνη (EN, 1139b.22–1140a.23) – reconstituídas por Heidegger nos §§6-7 do curso.

As delimitações de Aristóteles são relativamente breves. Heidegger, por sua vez, as costura e amplia com referência a outras passagens da obra do Estagirita, como a *Metafísica* e os *Tópicos*. Conforme os passos do Estagirita, são destacados os distintos “níveis de acesso e conservação descerradores”. Cada nível é explorado segundo o seu grau de originalidade: pergunta-se pelo ente que nele descerra e se verifica se este modo de consideração é capaz de revelar o *princípio* (ἀρχή) deste ente. Por fim, Heidegger explicita a “falha” (*Mangel*) e o limite específico de cada um dos modos “mais próximos” e imediatos de desvelamento – ou seja, da ἐπιστήμη e da τέχνη.

A ἐπιστήμη tem como seu “sabido” (ἐπιστητὸν) o ente que é *sempre* (αἰδιος), pois só é passível desse saber o ente que não se altera. O ente sabido é assegurado de modo que não se precisa estar constantemente em sua presença. Em relação ao ente inalterável, “(...) meu conhecimento é seguro para mim. Não preciso retornar sempre a ele” (Soph, p. 32; 33) Mais adiante, Heidegger complementa: “O saber é um *ser-colocado* [Gestelltsein] *em relação ao ente que dispõe da descoberta sem estar constantemente junto a ela*” (Soph, p. 35; 35). Contudo, a ἐπιστήμη não dá conta de descerrar o ente *desde si e como tal*, pois ela é demonstração (ἀποδείξις) desde algo já “familiar e conhecido”, operando através de indução (ἐπαγωγή). Sua “falha” limitadora está em que ela *pressupõe* o princípio sem descerrá-lo (Soph, p. 37), não podendo mostrar aquilo que se encontra antes de si.

A τέχνη, por sua vez, se a vê com os entes no modo da *produção* (ποίησις). Ela possui o princípio apenas em certa medida (Soph, p. 42; 43) “no próprio produtor” (ἐν τῷ ποιῶντι, EN, 1140a.13) – “ela é a partir de onde a fabricação se coloca em obra” (Soph, p. 40; 41-2). O princípio da τέχνη é a forma (εἶδος) que está resguardada na ψυχή, no entanto, o seu resultado como obra (ἔργον) lhe escapa: “Logo que a obra fica pronta, ela sai do domínio da τέχνη” (Soph, p. 42; 43) e se torna o objeto do uso em questão. “Com isso, torna-se manifesta uma falha fundamental do ἀληθεύειν por meio do qual a τέχνη é caracterizada” (Soph, p. 44; 46). A τέχνη tem algo de “casual” ou “eventual” (τύχη – EN, 1040a.18), pois ela não pode prever com garantias o sucesso de sua obra.

Em EN, VI; Cap. 5, Aristóteles inicia a caracterização da φρόνησις. O “sensato” ou “prudente” é aquele que delibera sobre as coisas boas para a vida não apenas em um dos seus aspectos, mas no *todo*:

[10] Pois parece ser do prudente o poder deliberar belamente sobre as coisas boas e convenientes para si próprio, não como uma parte – por exemplo, as coisas relacionadas à saúde e ao vigor – mas a respeito dos modos de bem viver no todo. (EN, 1140a.25-28)

“Prudente”, zeloso ou cuidadoso é quem bem delibera sobre algo de maneira “séria” (σπουδαῖος), mas sem que isso seja competência específica de uma τέχνη, “de modo que também no todo o deliberativo seria sensato” (a30-31). As coisas sobre as quais a deliberação é possível são as que admitem *variação* (nisso a φρόνεσις se distingue da ἐπιστήμη). O sensato não delibera sobre coisas que a ele próprio não seria possível *praticar*. A sua reflexão é um λογίζομαι, um contar ou calcular (na versão de Heidegger, um *Durchsprechen*) que se distingue diante da τέχνη pelo foco na *ação* do próprio agente e não no da *produção* de artefatos, de modo que a ação não tem uma finalidade distinta dela mesma. Afirma Aristóteles: “Resta a ela, pois, ser uma disposição prática verdadeira e segundo o λόγος com respeito às coisas boas e ruins ao homem.” (EN, 1140b.4-6). A φρόνεσις tem sua distinção demarcada diante da ἐπιστήμη por continuar sendo δόξα, e frente à τέχνη por ser ἀρετή.

A σοφία é determinada como um modo do *ter linguagem* – o que concorda com a própria definição clássica do “existir” (*Dasein*) humano como λόγον ἔχον (Soph, p. 66; 72). Seu modo de realização é o θεωρεῖν: o saber teórico que contém em si a διαγωγή do dispendir tempo no qual nada se *produz*. Na σοφία, portanto, toda ποίησις é deixada de lado. Platão já indicava que é próprio do filósofo sempre se ater junto ao ser através da discursividade (SF, 254a8), ele apenas não funda ontologicamente a postura científica como Aristóteles. (Soph, p. 68; 74). Apesar da independência em relação à *produção*, a τέχνη é um estágio prévio à σοφία (EN, 1141a11). Para Aristóteles, a *sabedoria* é a mais rigorosa das ciências e aquela que possibilita o *maior descobrimento*. Heidegger (Soph, p. 95-96; 104) retoma o início da *Metafísica* (I, 2, 982a-b) para dar destaque às quatro características da σοφία elencadas por Aristóteles: i) esse saber está relacionado diretamente a *todas as coisas* (πάντα), sem que isso signifique o domínio específico e particular de cada uma.; ii) O saber do todo que o σοφός possui é raro e *difícil*, escapando à “maioria” (πολλοί); iii) é o saber que mais ensina, visto que ela indaga e diz quais são as causas de cada coisa; iv) é o saber que tem como fim o próprio “saber” (εἰδέναι) e “conhecer” (ἐπίστασθαι), assim, a σοφία é a ciência maximamente cognoscível (ARISTÓTELES, 2005, p. 10-11).

1.4 Transição de Aristóteles a Platão

Na “transição” que se inicia no §27, Heidegger pretende fixar o “campo temático” a partir das considerações anteriores sobre o ἀληθεύειν. A preparação pela via aristotélica rendeu a “posição fundamental” (*Grundstellung*) almejada por Heidegger para encarar o diálogo: armado com o “modo da consideração investigativa”, resta fixar “o campo temático dessa mesma consideração” (Soph, p. 191; 217).

Como vimos, a *preparação* pela via aristotélica foi requerida e justificada com o princípio hermenêutico segundo o qual se deveria “partir do claro para o escuro”, ou ainda: “do claro ou relativamente desdobrado para o confuso”. Para Heidegger, dizer que Platão é “confuso” não significa emitir nenhum juízo depreciativo sobre a sua obra. Tal confusão também não se deve a nenhuma incapacidade intelectual subjetiva. Platão é *confuso* porque nos seus diálogos “as diversas direções do ver e questionar” ainda se encontram “entrelaçadas”²⁸; ou, tomando o termo alemão de modo mais literal, poderíamos dizer que no diálogo *transcorre* simultaneamente uma diversidade de dimensões inextricáveis. A tentativa de Heidegger de desfazer essa imbricação e compreender a alegada “confusão” está norteadada pela tentativa de identificar certos “fios condutores para as tendências imanentes” nos quais se amarra a questão fundamental da filosofia grega – que seria, sem mais e indiscutivelmente: “a questão do ser” e da verdade.

[11] O confuso, não desdobrado, só pode ser compreendido se estiverem à disposição fios condutores para as tendências imanentes. Esses fios condutores não podem ser questões filosóficas arbitrárias, nem tampouco todas as possibilidades de um sistema em um máximo de superficialidade. Ao contrário, *a questão fundamental da investigação filosófica grega é a pergunta pelo do ser*, acerca do sentido de ser e caracteristicamente *a questão acerca da verdade*. (Soph, p. 190; 216)

É reafirmado novamente o caráter *científico* que deve ser almejado na leitura de um diálogo platônico – especificamente na leitura do *Sofista*, já que “nem todos os diálogos portam em si a altura da consideração científica”. Mesmo os diálogos “não científicos” “tem por meta de certo modo o conhecimento” (Soph, p. 189; 215). A despeito de não encontramos uma “pergunta pelo ser” expressamente formulada nos diálogos de Platão, Heidegger reduz e unifica categoricamente seus esforços baseado no que seria sua “tendência imanente”. Não obstante,

²⁸ „(...) daß die verschiedenen Richtungen des Sehens und Fragens bei Plato noch durcheinanderlaufen“ (Soph, p. 190; 216)

para Heidegger, o tratamento de questões filosóficas (tal qual o próprio agora enceta) escaparia a qualquer possibilidade de arbitrariedade:

[12] A escolha de uma filosofia ou de um filósofo nunca é arbitrária. Se é permitido de resto escolher em meio à história a partir dos mais diversos motivos, de predileções espirituais, das possibilidades existenciais da história, ideias e modelos, ou seja, se é permitido perambular arbitrariamente na história, isso não é válido para a investigação filosófica, se é que essa investigação deve descobrir o ser-aí em seus fundamentos e se é que esse ser-aí – nós mesmos – seja a história. (Soph, p. 190; 216)

Para Heidegger, o tema do *Sofista* possui um caráter duplo digno de nota: o diálogo pergunta pelo modo de ser do sofista, mas tem em vista a determinação do que constitui o filósofo. O sofista se apresenta numa multiplicidade de “comportamentos” (*Verhaltungen*) que mostram o “para quê” (*Wozu*) e o “com quê” (*Womit*) ele se a vê. O seu comportamento é basicamente uma τέχνη que consiste *em saber falar sobre tudo que há*. Na medida em que o diálogo avança através de caracterizações múltiplas do sofista, outra definição que se imiscui diz que o seu saber seria um modo de *iludir* sobre aquilo que se discute. Trata-se de um problema fático incontornável no interior do contexto histórico grego:

[13] O sofista faz com que, em seu discurso, aquilo sobre o que ele fala se passe por algo que no fundo, junto à consideração mais própria, não é como ele o mostra. (...) Partindo daí, porém, a partir dessa existência fática incontornável do comportamento sofístico, que era de fato um poder insigne no interior do mundo grego, a partir desse ser incontestavelmente poderoso do comportamento sofístico, fica igualmente claro *que aquilo* em relação ao que ele *se comporta*, aquilo com o que ele lida enquanto sofista, é a *ilusão e o engodo*. (Soph, p. 191-2; 218)

A presença concreta dessa figura desconcertante que lida com coisas que, em verdade, *não são*, mas que prossegue desempenhando e exercendo poder e influência, engendra a questão principal do diálogo: o questionamento do ser do não-ser. Este *insight* (*Einsicht*) de Platão – de que o *não ser é* – também significou uma “*revolução*” da concepção de ser no mundo grego (mesmo da concepção defendida por Platão até esse diálogo). Para Heidegger, o surgimento dessa problemática promove uma radicalização do sentido do próprio filosofar e da negatividade que concerne intrinsecamente à questão:

[14] A *interpretação do modo de ser do sofista* está voltada em última análise para a *demonstração do ser do não ser*. Essa demonstração não é outra coisa senão a *concepção mais radical do sentido de ser mesmo e dos caracteres aí incluídos do não*. Isso significa, porém, uma apropriação mais originária do tema da investigação filosófica, não no sentido de um programa, mas no transcurso do diálogo sob o modo de uma elaboração concreta da questão acerca do ser. (Soph, p. 192-3; 218-9)

Esta abordagem do problema do sentido de ser encarada desde um *problema concreto* encadeia a questão pelo sentido da própria existência filosófica. Enquanto *filósofo*, Heidegger narra as vantagens advindas da temática haurida por Platão:

[15] Com essa concepção e fundamentação mais radicais da investigação ontológica é dada ao mesmo tempo uma interpretação mais fundamental dessa investigação mesma, isto é, do filosofar. Assim, pela via que passa pela consideração factual do tema do ser do não ser, a consideração retorna a uma nova existência própria, à existência do *filósofo*. (Soph, p. 192-3; 218-9)

Notemos que algumas décadas mais tarde, como veremos no terceiro estágio interpretativo destacado (Capítulo III), esta *revolução* platônica será questionada como sendo portadora de um grande *prejuízo*, uma vez que ela marca o início de uma espécie de desarmonia de ser que levou ao seu “abandono” e “esquecimento”. Depois dela, para Heidegger, a ênfase da investigação metafísica se torna a preocupação com a articulação da correta *postura humana* no mundo. Como consequência imediata o questionamento se volta sobre a questão da sustentação coerente do comportamento humano *no* e a partir de um fundamento metafísico. Esta bifurcação inaugural do ser com Platão instaura a relação entre *ética* e *ontologia*, isto é, entre a necessidade de atrelar e justificar o comportamento humano pondo à base o *ser do ente* na totalidade.

O tema do diálogo é, em suma, a consideração *do ente em seu ser*. Interessa a Heidegger as questões *factuais* (*sachlich*) e os *estados de fato* (*Tatbestände*) apresentados fenomenologicamente: “o que está em jogo são os caracteres do ente na medida em que ele é” (Soph, p. 193; 219). Ressaltando a questão do *ente* em seu ser a partir do interesse factual, o difícil problema que temos que levar em conta nessa questão é de como o modo de ser do filósofo se torna questão na distinção frente ao desmascaramento do engodo sofístico. A relação entre o filósofo e o sofista se colocará nos termos de uma *disputa* sobre a consistência do *ente* segundo o seu ser. Não obstante, na base dessa disputa está o fato inegável de que, filósofo e

sofista são *homens* empenhados em mostrar aquilo o que têm em vista mediante justificativas expressas e sustentadas diante de outros homens. Quer dizer, ambas se elaborarem na forma de uma atividade formativa, restando decidir por qual das atividades em disputa adotar.

1.4.1 A precariedade da dialética platônica frente à θεωρία

Heidegger dá prosseguimento à “transição” tratando do διαλέγεσθαι de Platão em comparação direta com a dialética aristotélica. Ao mesmo tempo é retomado o modo mais elevado de desencobrimento, a saber, o θεωρεῖν aristotélico: “para o qual a única coisa que está em questão é desencobrir puramente” (Soph, p. 193-4; 219-20). Pela primeira vez no curso Heidegger assume a tarefa de caracterizar a dialética, e isto, a partir do que foi dito sobre o *desencobrir* (ἀληθεύειν).

Platão não teria optado por escrever diálogos devido a qualquer mera opção estilística. Isto se deu “a partir do acolhimento radical do impulso e do choque que lhe foram provados por Sócrates” (Soph, p. 195; 221) e correspondeu “a uma necessidade interior do próprio filosofar”. Platão atravessou o λόγος como “falatório” em direção a um falar genuíno, até algo como o λόγος ἀληθής, isto é, a fala ou “discurso desencobridor”. Segundo uma definição do *Sofista* assinalada por Heidegger, o διαλέγεσθαι é um διαπορεύεσθαι διὰ τῶν λόγων (253b.10): “transpassar aquilo que é dito” (Soph, p. 196; 222), de modo a mostrar o que ali poderia estar sendo *pretendido*. Assim como o próprio λόγος, o διαλέγεσθαι é um modo de desencobrir, mas *no modo* dessa *discussão* (Durchsprechen).

O διαλέγεσθαι, portanto, parte do λόγος na situação mais imediata do “falatório” em torno a determinado assunto, percorre-o com o fim de enunciar algo mais próprio sobre o tema, emitindo então um “λόγος genuíno”. Desse modo, o λόγος *pode* assumir o ἀληθεύειν ainda que não o possua por si, pois *faticamente* o λόγος não desencobre, pelo contrário, ele cerra e obstrui numa autossuficiência peculiar no modo do “falatório”.

Delimitada frente à possibilidade do θεωρεῖν aristotélico, tido como um passo além do διαλέγεσθαι, o modo como Heidegger compreende a deficiência da dialética platônica fica logo patente. Assim, ela se gradua em três etapas: o λόγος, que é inicialmente no modo do *falatório* encobridor, a abordagem discursiva do διαλέγεσθαι, que faz a “*tentativa* de avançar até as coisas mesmas” (Soph, p. 197; 223) e o θεωρεῖν, como o derradeiro modo do *ver* e considerar claramente *cada coisa nela mesma*. A dialética de Platão quebra o falatório impreciso e encobridor, mas não resguarda nenhuma positividade própria. A despeito de possuir uma

“tendência imanente ao voĩev”, a discussão *dialética* permanece limitada pelo fato de ser um modo de *falar*. Assim, ela “*não alcança a sua meta*” (Soph, 197; 224), pois não é capaz de descobrir o ente numa forma mais pura do *pensar*. Ela é vista expressamente como “insatisfatória” e foi um passo dado em direção à consumação do pensar aristotélico – este sim, *mais claro* e apropriado aos desígnios investigativos puramente científicos. A assim chamada “reunião dos gêneros” (κοινωνία τῶν γενῶν) dos diálogos de Platão não passou de uma *confusão* de princípio.

[16] O fato de Platão não ter penetrado a ponto de ver em última instância o próprio ente e superar em certa medida a dialética, essa insuficiência que está incluída em seu próprio procedimento dialético, determina certos momentos de sua dialética, por exemplo, a tão falada κοινωνία τῶν γενῶν, a comunhão, o manter-se junto dos gêneros. Esses caracteres não são nenhum privilégio e nenhuma determinação de um método filosófico refletido, mas indícios de uma confusão e de uma falta de clareza fundamentais que, como já disse, se encontram fundamentadas na dificuldade da coisa mesma, na dificuldade de tais pesquisas fundamentais primeiras. (Soph, p. 198; 224)

A dialética não seria uma “técnica de pensamento”, mas somente um “estágio prévio” do θεωρεῖν. Heidegger critica certa tendência interpretativa histórica que alega uma incompreensão de Aristóteles acerca da dialética platônica, tal tendência afirma que o Estagirita a teria reduzido numa forma “fechada de pensar” (*schliessendes Denken*). Esta leitura esconderia apenas um inconveniente “lamento romântico” sobre a filosofia, pois a destituição da dialética ocorre quando Aristóteles vê “os seus limites imanentes”. “No interior da consideração científica e, em geral, no interior da existência humana” (Soph, p. 199; 226) a dialética só pode ter função e importância relativas.

Para Heidegger, a determinação precisa do sentido e do papel da dialética em Aristóteles seria a chave para chegarmos de maneira definitiva até o diálogo, além de sintetizar a preparação da sua leitura. Para tanto, no percurso final da “transição” (que reconstituiremos brevemente a seguir) é fixada a tarefa de precisar os múltiplos significados do termo λόγος em Platão e em Aristóteles. Em Platão, uma vez mais, esses significados são ditos “obscuros” (*ungeklärt*) e se encontram “completamente misturados” – o que não quer dizer que sejam arbitrários e não se enraízem nas próprias coisas. Heidegger enumera sete significados que seriam preponderantes nos diálogos, a saber: 1. λέγειν; 2. λεγόμενον; 3. como o ser dito; 4. εἶδος; 5. voũς e voẽĩv; 6. como relação; e 7. ἀνάλογον. Tais âmbitos não poderiam ser isolados

uns dos outros, mas, contrariamente, surgem um do outro e às vezes são visados simultaneamente. (Soph, p. 201-2; 227-9).

1.4.2 A “revolução” da concepção de ser no *Sofista* de Platão

No §29 do curso transcrito, Heidegger explica em que consiste a já mencionada “revolução” iniciada pelo *Sofista* de Platão: ela é da ordem de uma “renovação”²⁹ que se caracteriza pela colocação da discussão do ser do ente “*como solo de um determinado tipo de existência*”, a saber, a existência do filósofo. Essa alteração é notável se comparada com o modo *indeterminado* de tratamento que o pré-socrático Parmênides dava à questão, quando o ser foi correlacionado com o voεῖν. A recolocação diz respeito à *concretude* do “solo” a partir do qual a discussão agora passa a ser encarada. Desse modo, em Platão, “[a] tarefa da apropriação do solo torna-se mais difícil, mas o resultado se torna mais rico.” (Soph, p. 205; 231). Essa dificuldade diz respeito diretamente à já mencionada questão da apreensão do ser do *não ser*.

Uma breve explanação de Heidegger feita em dois passos reencaminha a colocação do problema: primeiro, um ente só pode ser determinado em seu ser na medida em que “está aí”, porque “pode vir ao encontro”; depois, o ente que vem ao encontro é aquele de que se *fala* na existência cotidiana: ela *fala* do que *é* – desse modo, *discussão* e *interpelação* puderam se tornar o fio-condutor na orientação da questão do ser do ente. O mundo que *vem ao encontro*, mas também o mundo na medida em que ele é *interpelado discursivamente* conformam a dupla orientação ontológica de Platão. Num quadro mais amplo, o *Sofista* e os demais diálogos em seu entorno (como o *Teeteto* e o *Político*) marcam uma transformação digna de nota no interior da ontologia antiga e se encontram numa posição intermediária entre os pensamentos de Parmênides e Aristóteles.

Nesse ponto Heidegger volta a requisitar Aristóteles: permanecendo, ao seu modo, orientado pelo λόγος, o Estagirita ultrapassou a dialética platônica quando teve em vista a apreensão pura dos ἀρχαί pelo θεωρεῖν. Aí, então, o λόγος passou a se mostrar numa “estrutura de relação” peculiar: *dizer* é sempre “dizer algo segundo algo” (λέγειν τι κατά τινος). O fracasso do λόγος como *interpelação* (que apreende algo enquanto algo) se mostra na impossibilidade de que se apreenda algo *nele mesmo* (καθ’ αὐτό). Para justificar este *insight* mais agudo de Aristóteles, Heidegger aponta um trecho da *Metafísica* (VII, cap. 4).

²⁹ O título desse parágrafo complementar é: *Die Neuerung bezüglich des Bodens der griechischen Seinsforschung in Platos »Sophistes«* (“A renovação em relação ao solo da pesquisa grega do ser no *Sofista* de Platão”). Cf. Soph, p. 204; 230.

[17] Na medida em que o λόγος interpela algo como algo, ele é fundamentalmente inapropriado para apreender aquilo que, segundo o seu sentido, não pode mais ser interpelado de outro modo como algo, mas que só pode ser apreendido nele mesmo. Aqui como que fracassa o λόγος nessa estrutura mais próxima e predominante. O que fica, quando se vai para além dele, é apenas uma nova ideia de λόγος: ο λόγος καθ' αὐτό, como Aristóteles mostrou em Met. VII, capítulo 4. (Soph, p. 206; 233)

Quando passou a considerar *o ente em seu ser*, a “filosofia primeira” de Aristóteles pôde revelar a “provisoriedade” da dialética platônica.

1.4.3 Dialética, sofística e “filosofia primeira”

No §30 as concepções de *filosofia*, *dialética* e *sofística* em Aristóteles são precisadas tomando o início do Livro Γ da *Metafísica*, onde lemos:

[18] Há uma ciência que teoriza o ente enquanto ente a partir dele mesmo. Ela [esta ciência] não é a mesma que coincide com as outras. Pois nenhuma das outras investiga na totalidade o ente em seu ser, mas cada uma delas recorta uma parte dele e inicia a consideração por essa parte, por aquilo que é próprio ao ente assim recortado como tal, por exemplo as matemáticas das ciências. Visto que pesquisamos agora os princípios das causas mais extremas, manifestamente por natureza que são necessariamente segundo ela própria. (*Metafísica*, Γ, 1003a.21-28)

O fato de nessa passagem Aristóteles chamá-la de “ciência”³⁰ e não propriamente de σοφία constituiu certo impasse para a tradição, contudo, segundo Heidegger, o emprego que o Estagirita faz aqui de “ἐπιστήμη” não tem um sentido terminológico estrito, significando, de modo mais amplo, a ciência que *considera* (θεωρεῖν) o ente em seu ser e não se confunde com as demais.

Cada ente pode ser considerado segundo uma percepção (αἴσθησις) que destaca seu caráter ontológico primário (por exemplo, o espaço e o movimento). Assim, essa percepção é feita “em partes” (ἐμ μέρει). A expressão ὡς φύσεώς τινος é traduzida com referência “a algo que está aí por ele mesmo” (*von so etwas, was von ihm selbst her da ist*). Essa expressão comprovaria que Aristóteles abre a consideração expressa do ente em seu ser com vistas

³⁰ “A ἐπιστήμη é um tal conhecimento teórico, que pressupõe determinados princípios, axiomas e conceitos fundamentais” (Soph, p. 208; 235). Como, ademais, já havia sido visto na caracterização em *EN VI*.

somente ao ser (diferente de Platão que, segundo Heidegger, considerava que o ser do próprio ente seria ele mesmo um tipo de ente), pois aquilo que advém segundo ele mesmo é aquilo que “por natureza” (ὡς φύσεώς) já se fez presente: φύσις significa o modo daquilo que já possui a ἀρχή em si mesmo, em contraste com a ποιήσις que se faz presente através do conhecimento e *fazer* humanos.

Mostrar o ente com vistas ao ser é “tarefa propriamente do filósofo que pode teorizar a respeito do todo”. (καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. 1004b1). O dialético e o sofista clamam ser filósofos na medida em que o seu conhecimento se dirige ao *todo* (ὅλος, *Ganze*) e não para um ente *determinado*. Assim, sofística e dialética movimentam-se no interior do mesmo campo do ente que a filosofia. A demarcação da dialética e da sofística em contraposição à *filosofia primeira* é posta em *Metafísica*, 1004b17-25 – trecho que Heidegger dismantela para comentar em minúcia.

[19] Os dialéticos e os sofistas assumem a mesma figura que o filósofo. A sofística é sabedoria apenas na aparência e os dialéticos transformam tudo em tema de sua discussão, e o ser é comum a tudo. E discutem sobre isso, manifestamente, por ser domínio da própria filosofia. A sofística e a dialética movimentam-se no interior do mesmo gênero [de coisas] que a filosofia, mas a filosofia difere de uma [dialética] por meio do caráter do seu poder, e da outra [sofística] pelo modo de vida escolhido. Mas a dialética é tentativa quanto que a filosofia conhece, e a sofística aparenta, mas não é (*Metafísica*, 1004.b.17-25)

Ao comentar a diferença entre sofística e filosofia, Heidegger afirma que “o filósofo está destinado à pura *consistência factual* (ou “coisal”, por assim dizer)³¹, quanto que a “escolha” (προαίρεσις) de vida do sofista é para a educação, no sentido de transpor os outros para a arte do *bem falar* (εὖ λέγειν), de “discutir bem” *todos* os assuntos, mesmo aquilo de que trata o filósofo (Soph 215; 242). No caso do sofista, *a coisa mesma* da qual, suposta e aparentemente, ele fala e trata não chega a ser tocada – a consistência essencial da coisa não é mobilizada na discussão. Interessa somente se a fala se desenvolve de modo destacado, pois o *bem falar*, por si só, tinha para os gregos uma significação eminente e poder extraordinário. A sofística está direcionada somente para o “poder-falar formal” (*formale Sprechen-Können*), não para a factualidade do que discute – nesse sentido, sua fala é “inconsistência factual” (*Unsachlichkeit*). O sofista escolhe uma “existência estética-formal”, quanto que o filósofo tem uma βίος voltada para o puro θεωρεῖν. Assim, a sofística apenas *se parece* com a filosofia.

³¹ A sugestão de tradução de Casanova para “*Sachlichkeit*” é “*substancialidade coisal*” (p. 241).

Por outro lado, a dialética é *πειραστική* (arte da tentativa), quanto que a filosofia é *γνωριστική* (Met. 1004.b26.), isto é: capaz de apreender algo no modo do conhecimento. Para Aristóteles, portanto, o filósofo *não é* um experimentador. Platão teria reconhecido a diferença simples entre dialética e sofística, mas Aristóteles dá um passo a mais com a “divisão tripla” entre filosofia, dialética e sofística. As três, como foi dito, tem em vista e se dedicam ao *todo*. O dialético e o filósofo “levam a sério aquilo sobre o que falam” e buscam trazer a compreensão para aquilo que se propõe a tratar. O sofista não atenta para o conteúdo tratado, senão para a composição do discurso, visado por ele mesmo com o intento de “ter razão” e brilhar. A concepção de educação (*παιδεία*) dos sofistas é pautada pelo bem falar sobre todas as coisas com uma “despreocupação fundamental e corrente” (Soph, p. 217; 244) pela sua consistência factual. Diferentemente, em Aristóteles, “ser-educado” (*Erzogensein*) é ter em vista a possibilidade de estar à altura e adaptado à *coisa* da qual se fala, de um modo *apropriado* a ela (Soph, p. 217; 244).

[20] Na medida em que há regionalmente muitas coisas, essa *παιδεία* não pode ser caracterizada simplesmente em termos de conteúdo, senão que ela diz respeito a um determinado tipo de formação: à formação metódica do nível científico com vistas ao questionamento e à preparação das investigações. (Soph, p. 217; 244)

Platão e Aristóteles enquadram a sofística como um saber *aparente*³². A *ἐπιστήμη* que o sofista tem sobre todas as coisas, segundo Platão, é apenas “opiniática” (*δοξαστική*, SF, 233c10), ou seja, justamente, um saber de aparências – levando em conta o radical de *δόξα* (opinião) também no verbo *δοκέω* (parecer, aparentar). Assim, é compreensível porque o próprio sofista se tornou o tema que enceta a questão acerca do *ser do que não é*. O esclarecimento preparatório acerca do *ἀληθεύειν* como desencobrimento do ente (*ὄν*) em seu ser tem seu correspondente negativo naquilo que *encobre* (*ψεύδεσθαι*). O não-ser (*μὴ ὄν*) do *falso* (*ψεῦδος*) se mostra como a realização manifesta da ilusão. No entanto, afirma Heidegger que a mencionada ausência de factualidade no discurso sofístico *não é* deliberada, como “se eles só quisessem enganar”.

[21] A sofística é caracterizada através da inconsistência factual – mas essa inconsistência tem um sentido totalmente determinado. Não se trata de um sentido casual, arbitrário, ocasional, senão uma inconsistência factual principal, que não pode ser entendida como se o

³² φιλοσοφία (...) φαινομένη, οὗσα δ' οὐ. “[sofística] é filosofia aparente, que na verdade não o é” (Met. IV 1004-b.26). Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται. “em tudo eles parecem sábios perante os alunos. (SF, 233c.6).

sofista estivesse unicamente numa postura de inversão e vontade de encobrir as coisas, como se ele quisesse apenas enganar. Antes, determinamos melhor a inconsistência ao dizermos: *a ausência de consistência factual, ou seja, a inconsistência factual está fundada em algo positivo*: em uma determinada *apreciação do domínio do discurso* e do homem que discursa. (Soph, p. 230; 251)

A positividade do procedimento sofístico – isto é, o decisivo para o sofista – é o domínio da palavra falada bela e impositiva, a nível particular e comunitário. O sofista não preza pelo que está sendo propriamente *tratado* na fala. Contudo, visto que a fala é “o modo fundamental de acesso e lida com o mundo” e que é a fala que apresenta o mundo (tangenciando ou tornando presente a coisa, o próprio homem e o indivíduo), está inconsistência factual do discurso provoca uma erosão: ela “*significa o mesmo que a inautenticidade [Unechtheit] e o desenraizamento da existência humana*” (Soph, p. 231; 256)³³. No caso dos gregos, relembra Heidegger, essa inconsistência atinge diretamente *a existência na póλις*. A “filosofia científica” (que teve sua primeira expressão com Sócrates e ulterior desenvolvimento com Platão e Aristóteles) surge como *oposição* a esse desenraizamento da existência.

1.5 Parte principal: A investigação platônica acerca do ser

Ainda que a preparação para a leitura do diálogo tenha sido extensa e pormenorizada, Heidegger afirma que ela é *insuficiente*. Isto é afirmado, estranhamente, por consideração a certa “preparação ideal” que estaria impossibilitada pelas “circunstâncias atuais” (Soph, p. 227; 253)³⁴. Junto dessa insatisfação, no §33 (que marca o início da parte principal do curso) vemos expressa a sua convicção sobre o estreito laço de continuidade mantido com o projeto primordial dos gregos.

O filósofo se lança a um labor diligente declarando sua subserviência: “temos de nos entregar à *relação de serventia* em relação a essas investigações”. A necessidade é de “nos mantermos firmes ao *ideal* de tal interpretação”. Por fim, prestando a máxima atenção com a “modéstia” (*Bescheidenheit*) de estar tentando apenas fazer jus ao pensamento antigo, pode-se “ir além” sem se ter a pretensão. Almeja-se “deixar o diálogo falar puramente por si mesmo”, tal é a relação peculiar que a apropriação heideggeriana expressa. A seriedade que alguém que

³³ “Inautenticidade” não corresponde ao existencial da “propriedade” (*Eigentlichkeit*) em *Ser e tempo*. Para demarcar essa diferença, o adjetivo alemão “*echt*” também poderia ser vertido para o português “genuíno”.

³⁴ Algumas características dessas “circunstâncias” serão apresentadas no §39 da preleção.

compreendeu o diálogo lhe dedica ultrapassa em importância uma batalha na qual está em jogo a vida e a morte:

[22] Quem compreendeu tal diálogo e o compromisso interior que tal diálogo apresenta – tal diálogo que, justamente, se aproxima das coisas mesmas de maneira totalmente livre, sem qualquer pano de fundo sistemático e sem qualquer aspiração – não precisa de nenhuma elevação cultural do significado da filosofia e coisas do gênero. Se os senhores lerem a preparação do diálogo de uma vez só, deverão pressentir a seriedade dessa situação, que ainda é muito mais elevada e decisiva do que a preparação para um duelo em que está em jogo vida e morte. (Soph, p. 257; 283)

Este testemunho filosófico vigoroso dá provas de uma notável inspiração. No entanto, não se vislumbra em tal anseio uma prontidão exacerbada, uma investida imperiosa ou um excesso de vontade e sacrifício que se tornarão característicos no seu pensamento? Certo de manter uma conexão direta com o legado antigo, pondo-se na posição de seu herdeiro servil, Heidegger parte da assunção de um ponto de vista privilegiado do saber. Notemos o modo como se afirma emissário desse destino, pois, como veremos nos próximos capítulos, o mesmo senso de *fatalidade* e de *necessidade* que rege o seu discurso, posteriormente, assumirá outro teor.

1.5.1 O diálogo *Sofista*

Com uma consideração preparatória mais técnica e escolar, Heidegger traz a divisão tradicional do diálogo feita por Bonitz³⁵. Não obstante, alerta que a orientação guiada por referências externas, por inofensiva que pareça, pode acarretar prejuízos: pautadas por esse tipo de abordagem, pesquisadores costumam se prender a questões e ocorrências materiais, afastando-se assim da “coisa mesma” que está sendo tratada. Assim se inicia uma espécie de campo de pesquisa e coleta independente, que se resume à tarefa de simples catalogação e levantamento de dados em torno a uma obra e do seu autor. Separando *matéria* e *forma* esse tipo de abordagem ao mesmo tempo cria e se debate com os próprios problemas secundários que inventa.

Além de Sócrates, os personagens do diálogo são Teodoro, Teeteto e o Estrangeiro. Por meio de uma alusão de Teodoro ao “encontro de ontem” (216a1), além da recorrência dos

³⁵ Hermann Bonitz (1814-1888), professor e filólogo alemão. A obra em questão é *Platonische Studien* (3 ed. Berlin, 1886. p. 156 e segs).

próprios personagens, *O sofista* está em relação direta com o diálogo *Teeteto*. No acontecimento que marca o início da trama, temos Teodoro apresentando o Estrangeiro de Eléia a Sócrates. Do Estrangeiro, Teodoro diz ser “um homem muito filosófico”, companheiro daqueles que se reúnem em torno a Parmênides e Zenão. Fica encetado que a discussão girará em torno do horizonte de questionamento da escola eleática: “Com isso está dada já de partida a *indicação prévia do conteúdo material do diálogo*, a saber, *acerca da questão de se o não-ser também seria.*” (Soph, p. 237; 262) – questão que se opõe justamente ao princípio da escola eleática, cujos fundamentos serão abalados no decorrer do diálogo.

Heidegger cita o fragmento que expressa a posição de Parmênides de que o *não-ser* simplesmente *não é*: “Necessário o dizer e pensar que o ente seja: pois o ser é. / O não-ser, porém, nunca é. Isto eu te exorto a indicar”. A segunda parte, que afirma que *o não-ente não é* será colocada em questão e a primeira será radicalizada.

No início do diálogo, Sócrates reage com admiração à apresentação feita por Teodoro. O que poderia ser encarado como mais uma prova da sua famosa ironia é tomado por Heidegger como sendo surpresa verídica. Para tanto, Heidegger pressupõe o personagem Sócrates (nesse ponto, também de acordo com uma longa tradição) como porta-voz direto de Platão: (...) *sofern wir voraussetzen müssen: Sokrates = Plato* (Soph, p. 238; 263). Para corroborar a ideia de que essa admiração é verídica, o filósofo alemão toma, por exemplo, o apreço pelos eleatas expresso no diálogo *Parmênides* (obra que, segundo os platonistas, seria anterior ao *Sofista*). Sob certo ponto de vista, a direção interpretativa assumida já no início da trama é bastante literal, quase simplória, dado que não explora nem aventa outros caminhos. Por outro lado, é sintomático que assim proceda, visto que o aspecto dramático já foi posto abaixo por força do enquadramento aristotélico que condiciona a abordagem.

Na sequência do diálogo, após a alusão de Teodoro ao caráter divino do filósofo, Sócrates pondera a respeito da maneira como “os outros”³⁶ pintam a figura do filósofo e, em contrapartida, diz *o que seria* de fato o filósofo para além da elucubração popular. Essa consideração terminará com uma pergunta (determinante para definição do tema de todo o diálogo) dirigida ao Estrangeiro:

[23] (...) Notavelmente, amigo. Entretanto, receio tratar-se de um gênero que não é em nada mais fácil de discriminar do que o gênero divino, pois estes homens se mostram de múltiplas maneiras à multidão ignorante, quando “passando de cidade em cidade”, estes que não apenas parecem, mas que *são* filósofos, assistem de cima a vida que

³⁶ Em grego, οἱ ἄλλοι – isto é, a maioria das pessoas, o público (Soph, p. 244; 269).

está abaixo. A uns eles parecem, na realidade, nada valer, e a outros, valer tudo. Tomam a aparência ora de políticos, ora de sofistas, e outras vezes dariam ainda a impressão de estarem totalmente loucos. E precisamente do Estrangeiro é que queria aprender, se isso não o desagradava, por quem os tomam aqueles da sua região e como o chamam. (SF, 216c.2-217a.1)

Introduz-se o questionamento sobre a determinação do gênero “*filósofo*”. *Gênero* (γένος) aqui deve ser entendido não como um conjunto que delimita certo grupo de entes reais a partir dos seus atributos, mas (no sentido do que nota Heidegger) de uma maneira primeva: como aquilo de que algo é proveniente, sua “linhagem”³⁷, aquilo do que descende a partir do *modo como é*. O tema principal é evocado ao modo como se transmutam e se *tornam visíveis* (φαντάζω) as aparências públicas do filósofo. A caracterização de Sócrates gira em torno dos termos: aparição (φαντασία), opinião (δόξα) e molde (πλαστός).

Para a comunidade (isto é, para o “saber da formação mediana”) o filósofo oscila como figura de *máximo* ou de *nenhum* apreço: ora ele “tudo vale”, ora “nada vale”. Para Sócrates, o filósofo seria aquele que pode assistir desde cima a *existência* ou *vida* (βίος) que está abaixo, ao que Heidegger observa:

[24] O negócio do filósofo, portanto, é o ὄρᾶν, o olhar diretamente para o βίος. (...) O tema da filosofia, portanto, é o βίος do homem e, possivelmente, a diversidade dos βίοι. “Eles contemplam a vida de cima.” Nessa expressão, encontra-se o fato de que o próprio filósofo – para poder executar a sério esta possibilidade – deve ter conquistado um modo de existência que lhe salvasse a possibilidade dessa visão e, com isso, torna acessível a vida e a existência em geral. (Soph, p. 244; 269)

As figuras nas quais se transmuta a imagem dos filósofos para a opinião popular são três: eles se mostram como “políticos” (πολιτικοί), como “sofistas” (σοφισταί) e ainda, para outros, como “totalmente loucos” (παντάπασι μανικῶς). Não é por acaso nem arbitrário que assim pareça:

[25] Ao contrário, o que se precisa ter em vista nessa caracterização tripla é o seguinte: trata-se aqui de homens, cujas doutrinas e cuja atividade docente *tem por meta os homens*, na medida em que eles vivem na πόλις. Pois mesmo o sofista é, de acordo com a sua atividade

³⁷ Em dado momento, Heidegger traduz γένος por “Stamm” e coloca o termo como um sinônimo de φύλον, isto porque “γένος não é visado aqui em um sentido tal como o mais tarde cunhado pela lógica formal com o termo gênero” (Soph, p. 258; 284).

propriamente dita, um ῥήτωρ, um orador e um professor de oratória, discurso esse que desempenha o papel normativo na esfera pública da πόλις diante do júri, nas assembleias populares e nos festejos. *Trata-se, portanto, de homens que estão direcionados para a πολιτικά.* Assim, apesar de toda a indeterminação da essência do filósofo, já se encontra de qualquer modo previamente dada uma esfera de seus modos possíveis de comportamento: σοφιστής, πολιτικός e παντάπασιν ἔχων μανικῶς. (Soph, p. 245; 270. Grifo nosso)

Diante da pergunta feita ao estrangeiro, Teodoro pede mais precisão quanto *a quem* ela se referiria e solicita uma formulação mais precisa, ao que Sócrates atende restringindo àquelas três figuras. Sócrates acrescenta ainda a pergunta pela determinação sobre o seu *gênero* (ou seja, sobre a “ascendência ontológica”) e sobre o seu ὄνομα (saber qual é a *denominação* apropriada para cada uma). Seriam todos *a mesma coisa* com nomes diversos ou estamos tratando de três “matérias” (*Sachen*) distintas? Se assim for, cabe fazer uma “derivação genética tripla do ser” (Soph, p. 247; 272) para descobrir se a designação tripla seria justa.

Deste modo, portanto, a pergunta é assumida segundo três aspectos: pelo *que* (τί) é tomado cada um, o *gênero* (γένος) a que eles pertencem e os *nomes* (ὄνομα) pelos quais são designados. Segundo Heidegger, esta diferenciação tripla na abordagem são *momentos estruturais* que se radicam em um mesmo âmbito, a saber: no λόγος. O modo amplo como Platão concebe o λόγος no *Sofista* propiciaria tal compreensão. A apreensão heideggeriana dessa problemática, por sua vez, reestrutura a compreensão do fenômeno concreto da *fala* (*Sprechen*) pensando-a como *discussão* (*Besprechen*), onde são pontuados três aspectos: o “sobre-que” (*Worüber*), o “algo enquanto algo” (*etwas als etwas*) e a “declaração” (*Verlautbarung*). Ou seja, nisto está dito que: toda *discussão* tem um *sobre o que* ela trata e discute, assim como algo que é tratado *enquanto tal*, desde algo e realizando sua exegese; algo que é assim trazido para um entendimento na medida em que é *manifestado* através de uma designação “sonora” (*lautlich*).

Depois de precisar o *tema* da discussão, Sócrates sugere duas opções de *método* para que o estrangeiro o aborde: a demonstração poderá ser feita através de um “discurso longo” (μακρός λόγος) e monológico ou “por via da interrogação” (δι' ἐρωτήσεων), em um diálogo de perguntas e respostas. O estrangeiro responde que, em se tratando de uma conversa com interlocutores “dóceis”, o mais adequado é dialogar (προσδιαλέγομαι), mas caso estes não sejam amigáveis, cumpre falar “consigo mesmo” (εἰ δὲ μή, τὸ καθ'αὐτόν – SF, 217d2).

Heidegger estabelece como certo que Platão não tem em vista nenhuma clareza provisória ou “popular” a respeito da diferença entre as três figuras. “Prova disso é o próprio

diálogo como um todo”. Para chegar a uma clareza efetiva quanto a essa diferenciação a partir de uma “presentificação” (*Vergegenwärtigung*) das coisas é necessária uma investigação científica (Soph 249; 274.).

O Estrangeiro corrobora a afirmação de que se trata de três coisas distintas, mas ressalva que definir os limites de cada um com precisão não será “tarefa pequena nem fácil” (217b2). Teodoro dá garantias quanto à memória do Estrangeiro nessas discussões, visto que já recebera treinamento a respeito – ademais, a questão que Sócrates agora levanta estaria muito próxima de outra sobre a qual eles já o interrogavam momentos antes. A discussão se fará como “pergunta e resposta” e terá como interlocutor, por oferta de Sócrates, o jovem Teeteto.

A proposta do estrangeiro é por começar tentando definir o sofista. Até agora, o que os presentes tem em *comum* (κοινῇ) é somente o nome “sofista”, no entanto, a função ou *ato* (ἔργον) que se atribui a esse nome pode ser “pessoal” (ἴδιος), ou seja, fechado à consideração de cada um (218c1). Assim, é mais importante chegar à *coisa* (πρᾶγμα) através do λόγος do que se manter em mera concordância designativa.

1.5.2 Digressão de Heidegger: λόγος em Platão e a filosofia “atual”

Nesse ponto, outro parêntese é aberto por Heidegger no qual a importância da compreensão que Platão e os gregos tinham do λόγος é destacada (§38, item *b.*). Também são determinados o *status* que a própria filosofia teria “hoje” e o *modo* como a obra de Platão é recebida na presente situação histórica (§39).

Quanto ao primeiro ponto, o fato de que a consideração sobre o λόγος tenha recebido seu último tratamento e cunhagem a nível *teórico* com Aristóteles fez com que toda a lógica posterior na filosofia ocidental se tornasse *lógica proposicional*. As elaborações e reformas que se seguiram foram apresentadas sempre como modificações da lógica aristotélica. Heidegger faz balançar sua predominância chamando a atenção para o fato de que esta – que é considerada “a” lógica – aponta apenas a *uma* direção muito determinada, elaborada no todo investigativo mais amplo da própria filosofia grega. Ela, “a” lógica, tampouco formula “todas as questões fundamentais que se articulam com o fenômeno do λόγος”. Ainda que as nossas categorias gramaticais e todas as investigações da linguística e da filosofia da linguagem sigam a ela atreladas,

[26] (...) *persiste a tarefa de conceber a lógica de modo mais radical do que foi possível para os gregos e elaborar ao mesmo tempo sobre o*

mesmo caminho uma compreensão mais radical da própria linguagem e, com isso, também das ciências da linguagem. (Soph, p. 253; 278. Grifos de Heidegger)

Para Heidegger em 1925, o pano de fundo do método de investigação da natureza do sofista tanto quanto do próprio filósofo, ou ainda, o “ponto de vista principal” (*Hauptaugenmerk*) para o qual se direciona estas questões desemboca no “*problema do λόγος e nas raízes da ideia da lógica, tal como se formou entre os gregos*” (Soph, p. 253; 279, grifo de Heidegger). Como é bem sabido entre os estudiosos da obra do filósofo, a linguagem se manterá no cerne das suas preocupações, até ser esboçada, a partir da década de 50, em tentativas “mais livres” de tratamento, em termos da relação entre *ser* e *linguagem* e o fundamento *poético*³⁸.

Quanto à situação da filosofia atual (ou seja, em 1925) e as interferências históricas no projeto inaugural da filosofia antiga, Heidegger cita duas “tendências de outro tipo que aí se imiscuem” e que agora dificultam a resposta pela questão sobre o que é o filósofo: o Renascimento é impugnado pelo fato da filosofia, nesse período, ter se tornado peça cultural ou, mais especificamente, “elemento de formação” (*Bildungselement*) e o *cristianismo* é tido “como responsável pelo fenômeno da decadência da filosofia” (Soph, p. 255; 281), por ter impregnado a ideia de que através dela se buscaria a “elevação” e “aprofundamento” espiritual do homem.

No interior da “cultura” se dá a acomodação da obra filosófica como estando hierarquicamente nivelada à obra de arte e à música. Ao lado do cristianismo, a filosofia teria se tornado “visão de mundo” e “criação espiritual”. A ideia de filosofia vem sendo guiada por determinadas necessidades culturais e espirituais que “recobrem” (*überwuchern*) completamente a ideia de *pesquisa*.

Heidegger também faz uma menção crítica à *Psicologia das visões de mundo*³⁹ de Jaspers – obra que estabelece uma distinção entre filosofia “profética” e filosofia “científica”⁴⁰. O caráter profético é atribuído àquela filosofia que “prevê de maneira intermitente a situação espiritual mediana e que tem um papel de liderança em determinadas épocas” (Soph, p. 255; 280). Notemos, porém, que, apesar da crítica, este papel não parece muito distinto da posição de “termômetro espiritual”, por assim dizer, e subsequente papel de *guia* que Heidegger

³⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12).

³⁹ JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Springer, Berlin 1919.

⁴⁰ “Filosofia científica” era o mesmo que “círculo redondo”, conforme nota marginal aos cadernos da preleção: “*Der rundliche Kreis = »Wissenschaftliche Philosophie«*” (Soph, p. 255; 281).

assumiria oito anos mais tarde no período do seu reitorado. O modo como o filósofo elege estes obstáculos históricos em vista de uma renovação da atitude do *perguntar* é emblemático e se repetirá em escritos posteriores, como por exemplo na *Carta sobre o “humanismo”*⁴¹. Em 1925, o cerne dessa desqualificação está em ela servir como uma “paragem” ou “apoio” (*Halt*):

[27] O reverso desse cansaço do questionamento e do desfalecer da paixão pelo conhecimento é ao mesmo tempo a tendência para exigir da filosofia ou mesmo da ciência algo assim como um apoio, para buscar nela um apoio para a existência espiritual ou para nos livrarmos dela caso ela fracasse. Essa tendência de buscar apoio é uma incompreensão fundamental da investigação filosófica. Precisamos aprender a renunciar essa exigência de apoio perante a ciência e, com maior razão, perante a investigação filosófica. (Soph, p. 256; 281)

O único apoio admitido pelo filósofo alemão não é “de tipo religioso” e está intimamente relacionado com a disponibilidade em perseguir “as coisas elas mesmas”:

[28] (...) [Trata-se de] um apoio totalmente peculiar e só pertencente a esse tipo de existência [científica-filosófica], apoio que designo como *a liberdade em acordo com a factualidade*. Somente onde essa liberdade se cunhou é em geral existencialmente possível fazer ciência. (Soph, p. 256; 281-2)

Enquanto o filósofo se mantiver direcionado à *coisa mesma*, ele estará livre de entraves e amarras convencionais. A “liberdade em acordo com a factualidade” (*die Freiheit der Sachlichkeit*)⁴² garante que sejamos novamente *históricos* num sentido genuíno. Nesse contexto, o que então se apresentava como algo a ser “superado” é o historicismo (*Historismus*) como tendência moderna que desconhece a *história* (*Geschichte*) e não se dá ao trabalho de perguntar por ela (Soph, p. 256-7; 282). Se compreendermos a história, dá-se a tarefa de “investigação factual” (*Sachenforschung*). Diante dessa investigação, a filosofia com “estímulos ocasionais” (*gelegentlichen Anregungen*) não passa de uma “ocupação cômoda” e preguiçosa.

1.5.3 A determinação dupla da τέχνη: produção e aquisição

⁴¹ Na *Carta*, o número desses impedimentos cresce e é reformulado, além do cristianismo e do Renascimento, o existencialismo, o marxismo também são manifestações “humanistas” cujas raízes estariam, agora, na própria filosofia grega, com Platão e Aristóteles.

⁴² Cf. Soph, p. 257; 282. Casanova traduz como “liberdade inerente à substancialidade.”

Nos §§40-44 do curso publicado (Soph, p. 258-287; 283-314), Heidegger elabora a parte inicial do *Sofista*, onde o Estrangeiro propõe, como exercício inicial, que se analise uma questão mais simples e trivial antes de atacar a questão mais complexa sobre o sofista. O tema sugerido será a definição de gênero e lugar do “pescador com anzol”. As perguntas iniciais postas pelo personagem são: a arte da pesca com anzol seria uma *técnica*? Se sim, que tipo de técnica e onde ela se encontra num quadro mais amplo? Conforme Heidegger, “(...) o que deve ser descerrado é o horizonte de fenômenos com os quais tomamos contato sob o termo τέχνη; e isso segundo a diferença fundamental entre ποίησις (produção) e κτήσις (aquisição)” (Soph, p. 283; 314).

O método proposto pelo Estrangeiro consiste em ensaiar ou praticar em questões menores antes de desbravar questões mais difíceis e grandiosas (SF, 218d1). Após este treinamento inicial, passar-se-á à abordagem da questão acerca da τέχνη sofística. Admitindo não ter nenhum outro caminho para abordar a presente pergunta pelas raízes do sofista, Teeteto assente à proposta de aplicação de um *modelo* (παράδειγμα) sobre questões triviais. A questão modelo precisa ser “parca e bem conhecida” (SF, 218e2), no entanto, não devemos discorrer sobre ela menos minuciosa e detidamente do que sobre a questão de maior importância. Heidegger pontua que para filosofar não é necessário que nos coloquemos forçosa e artificialmente a refletir sobre temas grandiloquentes, como “a dialética do absoluto”, que especulemos sobre “a essência da religião” ou investiguemos “o sentido da história do mundo. A coisa menor na qual se ensaiará o método pode ser ridícula em termos fáticos, mas não mais pobre do que o assunto principal quando caracterizado em termos de “estruturas de proveniência” (Soph, p. 261; 286).

Segundo o Estrangeiro, é necessária uma *concordância* (συνομολογέω, literalmente: “dizer o mesmo em acordo” com respeito à πράγμα, e não apenas consonante ao ὄνομα) conquistada através da *fala* (διὰ λόγων). “Toda a sua árvore genealógica, ou seja, *toda a história de sua linhagem com vistas ao seu ser* deve ser desencoberta no λέγειν” (Soph, p. 258; 284).

O objeto sugerido pelo Estrangeiro (o “pescador com anzol”; ὀσπαλιευτής - 218e4) é bem conhecido de todos. Heidegger frisa que a escolha deste “objeto exemplar” não é casual, mas diz respeito direta e intimamente ao modo de ser de uma das figuras caracterizadas do diálogo (o assim chamado “objeto temático”), ou seja: ao próprio sofista. A preocupação de Platão não é puramente “metodológica”, como se a tarefa fosse o desenvolvimento de uma “técnica formal” e uma “rotina abstrata de tratamento, que transcorreria de maneira fechada em

si e que poderia ser aplicada sem o respectivo conhecimento material a todo e qualquer objeto” (Soph, p. 262; 287).

A argúcia platônica envolve método e a *coisa mesma* visada na investigação – diferentemente do que nos faz crer algumas interpretações modernas que destacam o *Sofista* como diálogo de natureza puramente metodológica, onde Platão apresentaria a técnica recém descoberta de “separação” (διαίρεσις). Há, portanto, uma “conexão interna” entre o “objeto exemplar” (o pescador) e o “objeto temático” (o sofista). Explorar essa conexão revela algo do sentido e da meta do diálogo.

Na sequência da interpretação, Heidegger dá um salto adiante no texto para trazer a expressão ζήτημα πρῶτον (221c8): “[o que é] *inquirido primeiro*”⁴³, traduzida por “aquilo que é primeiramente procurado e encontrado”. A expressão se torna parte da estruturação de método heideggeriano, passando a significar o “ter-prévio” (*Vorhabe*): aquilo que é apreendido e retido desde o princípio para a investigação junto ao fenômeno (Cf. SZ, §32, p. 150).

A primeira questão posta pelo Estrangeiro (219a5) pergunta se o pescador com anzol seria um τεχνίτης ou um ἄτεχνος (se possui ou não certa *arte*) ou ainda, se possui alguma outra “capacidade” (δύναμις). Heidegger observa que a τέχνη é determinada originariamente como δύναμις (capacidade, possibilidade). O ἄτεχνος (alguém inábil, que nada sabe ou aprendeu) também é designado como ἰδιώτης (leigo, parvo). Responde Teeteto: ἥκιστα γε ἄτεχνον – o que *menos* se pode afirmar é que o pescador seja inábil. A determinação fundamental do objeto exemplar é, portanto, a τέχνη, que é uma δύναμις – entendida por Heidegger como “uma possibilidade (*Möglichkeit*) determinada para algo” (Soph, p. 266; 291).

A τέχνη pode ser de dois modos: *produtiva* e *aquisitiva* (κτητική καὶ ποιητική; 219d). Isto não é dado de antemão e de modo abstrato no diálogo. Antes de precisá-las dessa forma, o Estrangeiro enumera uma série de atividades (219a10) que são realizações da τέχνη: a “agricultura” (γεωργία) e o “cuidado do corpo” (σῶμα θεραπεία) que morre, o “composto e forja” (σύνθετος καὶ πλαστός) de instrumentos e a “imitação” (μῖμητική) – exemplos estendidos na explicação de Heidegger (Soph, p. 267; 293), respectivamente, como “cultivo da terra” e “cuidado com os animais”, a “fabricação” (que consiste na composição e na forja de aparatos ou equipamentos) e a “imitação” (como na produção da obra de arte, como pintura e escultura).

O que está em questão, frisa o filósofo alemão, não é o mero cuidado com as designações terminológicas, mas sim saber se o *nome* conquistado *através do logos* (ὄνομα διὰ λόγων) diz

⁴³ Pronunciada pelo estrangeiro no contexto da recapitulação do primeiro passo da investigação sobre o pescador: saber se ele é um “leigo” (ἰδιώτης) na sua prática ou um “técnico”.

a “mesmidade da coisa” (*die Selbigkeit der Sachen*). No decorrer do diálogo fica clara a provisoriedade do emprego nos termos⁴⁴.

O estrangeiro afirma que estes quatro exemplos de τέχνη são reunidos sob o modo do *produzir* (ποιεῖν). Produzir é *o conduzir o que antes não era para a presença* (219b4). Entendido em sentido amplo, “conduzir” ou “trazer”, segundo Heidegger, também pode ser traduzido por πρᾶξις.

Heidegger explorará as diferenças no modo como os gregos compreendiam οὐσία (presença, essência) a partir de uma ocorrência no texto grego: Aristóteles a emprega no sentido do ὑποκείμενον (o subjacente) como caráter fundamental do ser (Soph, p. 269; 295). Em Platão ela possuía um significado mais “natural e originário”:

[29] Nesses tipos de fazer, trata-se de agir no sentido mais amplo: conduzir algo a ser. Trata-se do ser das plantas, dos frutos do campo, que crescem, do ser dos animais dos quais cuidamos, do ser das ferramentas, das obras de arte que são expostas como jóias para que as apreciemos. *Ser* significa aqui, portanto, em um sentido totalmente determinado, a *presença das coisas determinadas na esfera do uso cotidiano e do ver diário*. οὐσία designa a *disponibilidade* para esse uso. εἰς οὐσίαν ἄγειν, conduzir ao ser, significa, portanto: *colocar à disposição para a vida cotidiana*, dito brevemente: *produzir*. (Soph, p. 269; 295)

A interpretação *natural* é tida por Heidegger como *ingênua* (*naive*). Ela mostra que “os gregos não tinham nenhuma consciência expressa” da própria origem natural do conceito de ser que dispunham, porque não atentavam para “o campo determinado a partir do qual eles hauriam o sentido de ser” (Soph, p. 270; 296). Aqui, é curioso como Heidegger eleva o estatuto da determinação do Estrangeiro (que se referia à *produção* subscrita como modo da τέχνη) para torná-la uma generalização que dirá respeito ao “sentido absoluto de ser” nos gregos (o que caracterizaria, justamente, a ingenuidade). A “ontologia natural” dos gregos, elaborada desde a experiência imediata da *produção*, desse modo, torna-se equivalente à lida prática: “Por isso, os termos ὄν, εἶναι, οὐσία e πράγματα tem a mesma aplicação” (Soph, p. 270-1; 296).

A ποιήσις se mostra como um *aspecto* da τέχνη: “o entender da produção de algo” (Soph, p. 271; 297), e assim deve ser interpelada. Sua conexão com a οὐσία não é casual. *Produzir* como *trazer* à frente no sentido de *conduzir ao ser* (εἰς οὐσίαν ἄγειν) estão em conexão fundamental. Heidegger se detém na análise minuciosa dessa passagem porque nela se assenta

⁴⁴ Teeteto: “Não nos preocupemos com o nome; este já é suficiente”. (SF, 220d4)

a determinação propriamente dita do sofista com a questão acerca do ser daquilo que não é (Soph, p. 271; 297). O fenômeno do ποιεῖν será trazido novamente à discussão numa passagem posterior do diálogo em 233d9.

O outro *aspecto* (εἶδος) da τέχνη assinalado acima (219d) é a κτητική: *aquisição*.

[30] Por outro lado há toda forma de aprendizado e de conhecimento, empreendimento, luta e caça, uma vez que nenhuma delas nada fabrica, mas trata do existente e do que veio a ser, ou capturado pela palavra e pela ação, ou bem é defendido contra quem pretenda dele apossar-se. Seria mais certo pela totalidade das partes se fossem distinguidos sendo chamados de arte aquisitiva. (SF, 219c2-7)

Como de praxe, Heidegger ampliará a caracterização de cada uma das atividades mencionadas: μανθάνειν (aprender): em sentido amplo significa “*adquirir-algo-para-si*”; γνωρίζειν (conhecer): familiarizar-se com algo, conhecer algo, tomar conhecimento; χρηματίζειν (negociar): fomentar o ser-aí, o ser disponível “ocupar-se com algo assim”, “fazer negócio”; ἀγωνίζειν: impor-se pela luta, ganhar na luta.

A arte aquisitiva, portanto, *não fabrica nada*, ela não conforma *produção* (ποίησις). Os modos aquisitivos “não são criativos” (οὐδὲν δημιουργεῖ). Diferente da *arte produtiva*, não está em jogo *trazer à frente* algo que “anteriormente não era” (πρότερον μὴ ὄν), mas *apropriar-se* “com a mão”, por assim dizer – como dito literalmente no verbo χειροῦσθαι⁴⁵ – “do que já está sendo e já veio a ser” (τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγονότα). Como afirma Heidegger, “é constitutivo de todo apropriar-se, trazer-para-si, adquirir, conquistar, capturar, o fato de o ente já ser”. Nesse aspecto da τέχνη o comportamento não é um ποιεῖν, mas o χειροῦσθαι que pode se realizar de diversos modos, por via *de palavras ou ações*. A apropriação ou aquisição pode se dar por via do λόγος e da πρᾶξις e também, naqueles casos em que há resistência a uma apropriação incisiva, “através de astúcia ou violência, com luta e caça” (Soph, p. 274; 300).

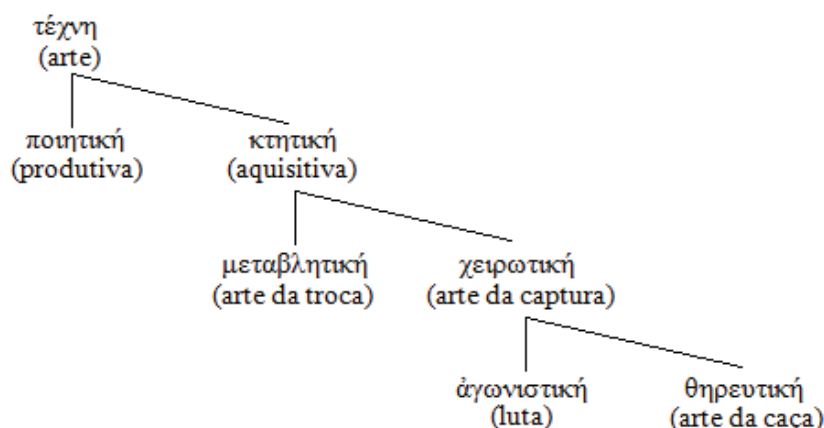
Por um lado, Heidegger ressalta que a aquisição é demarcada por Platão em dependência ao primeiro aspecto – isto é, à produção – na medida em que o ente apropriado “*já se acha dado de antemão (vorhanden)*” ele já foi produzido. Por outro, o “apropriar-se” da aquisição pode se dar também sobre os entes que não foram propriamente produzidos, “*entes que são sempre, tal como a natureza*” (Soph, p. 274-5; 301), como um “pedaço de terra”. Desse modo, considerada rigorosamente, a *apropriação* não está fundada na ποίησις.

⁴⁵ O verbo χειρόω tem o mesmo radical de χεῖρ (mão). Além de “capturar”, também pode significar “manejar”, “manipular.” Não obstante, Heidegger traduz χειροῦσθαι por “apropriar-se” (*Sich-Zueignen*).

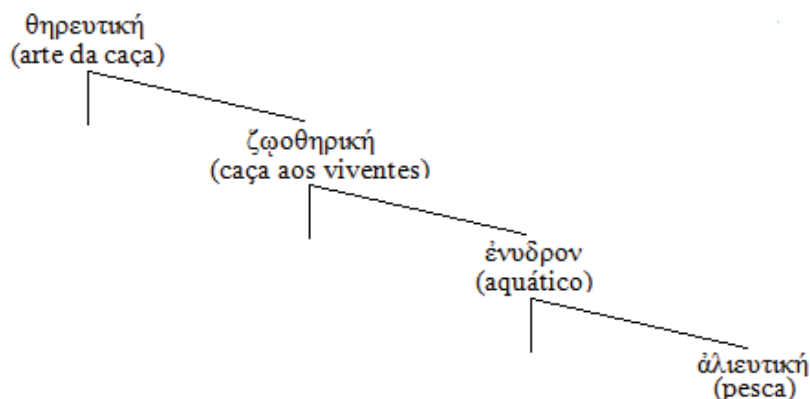
No entremeio dessa consideração, Heidegger introduz outra observação fundamental acerca da compreensão da *discussão* e do *conhecimento* para os gregos: o próprio λέγειν e a γνώρισις são um modo de *apropriação* (*Zueignen*) do ente. A tomada peculiar ao “discutir” e ao “conhecimento”, no entanto, é um tomar-para-si que se caracteriza por deixar o conhecido e o discutido inalterado: “*deixa-se que ele simplesmente fique como está*” (Soph, p. 276; 302). Tampouco se trata da suposição de que a representação do “objeto” se introjeta para o interior do “sujeito”, pois em questão na apropriação está *o ente tal como ele se apresenta sem encobrimentos*, de modo que essa atitude espontânea (que tanto se diferencia das teorias do conhecimento modernas) está em relação direta com o *desencobrimento*:

[31] *O que é apropriado no conhecer e no falar é a verdade do ente, o seu desencobrimento. O λέγειν, o falar sobre algo, é um modo da apropriação do ente no modo como ele se parece. Esse é o princípio fundamental para a interpretação do λέγειν e do conhecer, tal como esse princípio se acha firmado fenomenalmente junto aos gregos, de maneira totalmente originária e sem qualquer teoria do conhecimento. (Soph, p. 276, 302)*

A ποίησις e a κτήσις, como dois comportamentos fundamentais da τέχνη, são tidas por Heidegger como “lida” típica “*do ser-aí cotidiano*”; elas são “comportamentos originários da vida” (Soph, p. 276-7; 303). No diálogo, a atividade do pescador com anzol é referida à arte da *captura* ou *apoderamento* (χειρωτικός), que é uma subespécie entre os modos de *aquisição*. Podemos visualizar essas subdistinções feitas pelo Estrangeiro no seguinte esquema apresentado por Heidegger (Soph, p. 281, 307):



A caça, por sua vez, se distingue entre caça de coisas *inanimadas* (ἄψυχον) ou *animadas* (ἔμψυχον), isto é dos *viventes* (ζῷά) – designada como “caça aos seres vivos” (ζωοθηρική). Os seres vivos caçados podem ser *terrestres* ou *aquáticos*. A *pesca com anzol* se inclui na caça de viventes aquáticos. Desse modo, dando prosseguimento à cadeia de especificações do esquema anterior, temos (Soph, p. 283; 310):



As divisões traçadas pelo Estrangeiro são apresentadas por Heidegger nos dois esquemas acima, respectivamente, segundo *modo* (*Weise*) e *conteúdo* (*Was*) particular. Dessa maneira fica posto que a pesca, enquanto *quid*, é um *modo* de caça. Após estabelecer as subdistinções entre as diferentes modalidades de caça (220-221a), o Estrangeiro conclui este exercício remontando o percurso traçado até ali:

[32] *Estrangeiro* – Agora, pois, chegamos a uma concordância [suficiente], tu e eu, a respeito da pesca por anzol; não somente a respeito do nome, mas também do *lógos* sobre a própria matéria. Da arte tida no seu todo, com efeito, uma metade inteira era a aquisição; na aquisição havia a arte de captura, e na captura, a caça. Na caça, a caça aos seres vivos, e nesta a caça aos aquáticos. Da caça aos aquáticos, toda a última seção é da pesca, e na pesca, há a pesca vulnerante e nela a pesca por físga. Nesta última, a que golpeia de baixo para cima, por tração ascendente do anzol, recebeu seu nome [à semelhança] de seu próprio modo de atuar: pesca por anzol [aspaliêutica] - e essa era a própria forma que procurávamos. (SF, 221.b1-c3)

Esta é a “árvore genealógica” na qual se estabelece a procedência do pescador com anzol. O *método da divisão* – διαίρεσις (divisão, cisão, dissecação), também chamado por Platão de σχίζειν (apartar, separar) – faz-se a partir do λόγος e tem “a *função de mostrar, do tornar manifesto*” (Soph, p. 286; 312). Através dele “o ente experimenta um corte diametral na medida

em que vem à tona em seu “conteúdo de coisa” (*Sachgehalt*): as εἶδη (aspectos)”. Visto que está direcionado ao conteúdo, isto é, à coisa propriamente antevista, a divisão não é um procedimento abstrato e ingênuo. Em Aristóteles, destaca Heidegger, a expressão ὅτιμον εἶδος⁴⁶ (aspecto indiviso) aponta o limite do alcance do método de separação distintiva. Nesse ponto, quando ela não pode mais ser demarcada em relação a qualquer outra, o λέγειν se depara com a coisa ela mesma tida na sua singularidade ontológica.

1.5.4 As seis definições para *sofista*

O Estrangeiro se mostra satisfeito com o resultado da demonstração (221c4) e propõe que o mesmo modelo seja empregado na determinação do sofista. No entanto, a conquista dessa definição estará longe de ser tão simples e manifesta quanto a que foi obtida sobre o pescador com anzol. Por se tratar de uma figura “muito complexa” (223c2), o sofista precisa ser considerado sob diferentes pontos de vista, o que faz com que o Estrangeiro desdobre uma série de definições.

Após desenvolver os aspectos mais evidentes, o personagem propõe uma recapitulação sobre quantas e quais foram as determinações postas até ali (231c-e). Heidegger enumera estas “seis descrições do sofista” (Soph, p. 290; 317) pontuando sua ocorrência no texto. Em seguida, interpreta as primeiras cinco definições (§§46-48). Em cada uma destas descrições, o filósofo alemão dará especial ênfase e importância à função da *linguagem* e do *dizer* – ou seja, do λόγος e do λέγειν que as perpassa. As definições ou “descrições” do sofista enumeradas pelo Estrangeiro e reestruturadas por Heidegger são as seguintes: Primeira descrição: *caçador* (221c – 223b); Segunda descrição: *comerciante em ciências* (223b – 224d); Terceira e quarta descrições: *pequeno comerciante de primeira e de segunda-mão* (224d e 224e); Quinta descrição: *erístico mercenário* (224e conclusão e 226a); Sexta descrição: *refutador* (226a – 231c).

Irônica e coincidentemente, o pescador com anzol e o sofista são “congêneres” (ὄντα συγγενῆ, 221d9), isto é, possuem a mesma procedência. O Estrangeiro chama a atenção para o fato de que ambos são *caçadores*, de modo que o esquema genérico desenvolvido sobre a figura do pescador pode ser parcialmente aplicado ao sofista. Diferente do pescador, contudo, a coisa

⁴⁶ Encontramos a expressão em *De anima* 414b, 27. Segundo Heidegger, tal expressão (bem como o próprio método de separação) perde sua significação de método.

caçada pelo sofista não é um vivente aquático, mas *terrestre*. O estrangeiro observa que a caça dos terrestres ainda não foi dividida em espécies como fora a dos aquáticos.

A divisão sobre a caça terrestre parte da discriminação entre “doméstico” (ἡμερος) e “selvagem” (ἄγριος - SF, 222b5). Teeteto não se opõe à sugestão do Estrangeiro de que exista uma caça ao *homem* e o inclui entre os animais domésticos. A “caça aos domésticos” (ἡμεροθηρικός) se divide em duas: a *caça violenta* (βίαιος Θήρα) e *arte da persuasão* (πιθανουργική)⁴⁷. A primeira inclui “a pirataria, o roubo de homens, a tirania e a totalidade da arte da guerra” e a segunda, “a arte jurídica, a oratória popular e a arte da conversação” (222c). Heidegger classifica essas três últimas formas verbais como “tipos possíveis de discurso pré-teórico” (Soph, p. 294; 321).

[33] Trata-se de um χειροῦσθαι, de um pegar que segue na direção de outros homens, mais exatamente: de uma caça aos homens. E em verdade, o meio de realização dessa caça é, em certa medida, a rede ou a armadilha com a qual o sofista pega os homens; o instrumento, por sua vez, é o λόγος, um convencimento dos homens; convencimento esse que tem o sentido de ὁμιλίας ποιῆσθαι (cf. 223a4), de “cultivar a companhia”, de προσομιλεῖν (cf. SF, 222e5), de “levar um outro a ter consigo”, atraí-lo para si. Esse é o fenômeno que está à vista nessa primeira descrição: o comportamento de um homem que atrai para si os outros por meio de discursos determinados, na medida em que ele lhes leva a crer em algo – SF, 223a3ss –, na medida em que o que está em questão para ele é dar uma ἀρετή, o que significa aqui o mesmo que uma παιδεία, trazer a *formação* correta enquanto a *possibilidade de alcançar a existência propriamente dita no interior da πόλις*. (Soph, p. 294; 321-2)

A primeira descrição feita pelo Estrangeiro se atém aos fatos de um modo bastante cru e direto. Como nota Heidegger, fica fora de questão *o quê* o sofista teria a dizer, já que o seu mero comportamento fático de *apoderamento* em relação aos outros ganha destaque. Plenamente patente a todos os olhares é o sofista adentrando naquelas “campinas de riqueza e de juventude sem inveja” (πλούτου καὶ νεότητος οἷον λειμῶνας ἀφθόνους – SF, 222a10) atrás de suas presas. A descrição direta que parte das similaridades com o pescador revela o sofista tal como poderia ser reconhecido por qualquer cidadão, a partir daquilo que ele faz. No entanto, cumpre não desprezar o significado mais imediato revelado nos fatos, pelo contrário: “essa descrição mais imediata não é trivial para a abordagem da compreensão propriamente dita, pois

⁴⁷ Palavra essa que funde dois termos: πιθανός (persuasivo, plausível, crível) e ἔργον (trabalho, obra).

é precisamente esse [elemento] fático que precisa ser compreendido, e não uma ideia fantástica do sofista” (Soph, p. 295; 323).

A definição inicial não dará cabo da multiplicidade que comporta a atividade do sofista. A sua insuficiência se mostra, por exemplo, na unilateralidade da relação entre caçador e presa na captura (que pressupõe a conquista de um objeto sem que se ofereça algo em troca). Para fazer jus àquela “coloração” (ποικίλος) variada do sofista, o Estrangeiro reconduz a caracterização segundo outro ponto de vista: o da “permuta” ou “troca” (ἀλλακτική, 223c7) – como vimos, a κτητική (aquisição) se dividia em χειρωτική (captura, apoderamento) e μεταβλητική (arte comercial). O sofista agora desponta como *comerciante*. Em 223b5 a sofística é caracterizada como δοξοπαιδευτική, literalmente, uma *aparência de formação* na qual, de qualquer modo, algo de si é dado ao aprendiz: “ele não apenas atrai os homens para si e deixa que eles lhe paguem, senão que, por seu turno, dá algo pelo pagamento” (Soph, p. 298; 326).

O Estrangeiro primeiro divide a *permuta* em duas partes: como *oferta de presentes* (δωρητική) e como *arte de venda* (ἀγοραστική). Em seguida, subdivide esta última em venda de mercadorias feita diretamente pelo produtor (αὐτουργός) de maneira autônoma e de artefatos vendidos por terceiros (τὰ ἀλλότρια ἔργα - 223d3). O comércio pode ser feito nos limites da mesma cidade – “a varejo” (καπηλική) – ou entre cidades distintas, como “importação” (ἐμπορική - 223d10). Na importação são negociados produtos que podem servir ao uso do corpo (alimentos e bebidas), mas também à *alma*. As mercadorias de uso do primeiro grupo são óbvias; para o Estrangeiro resta exemplificar o que serviria à alma: peças musicais, pinturas e artigos diversos, seja para diversão seja para o estudo sério. Aquele que faz o tráfico desses produtos é chamado de “importador” (ἐμπορος).

Na assim chamada “importação espiritual” (ψυχμπορική) uma das modalidades é a ἐπιδεικτική (“arte de exibição” - 224b5). Outra é a importação de *conhecimentos* ou *ensinamentos* (μαθήματα), que se divide, por sua vez, na importação do ensino de *técnicas* diversas (chamada provisoriamente de τεχνοπωλική) e na *importação espiritual do ensino e de discursos concernentes à excelência* (ἀρετή). É nesta última que Teeteto assente em enquadrar o gênero sofisticado (224c7). Resumindo:

[34] (...) *Estrangeiro* – Nenhum outro. Agora, vejamos, reunindo e dizendo: esta parte da aquisição, da troca comercial, da permuta, da importação, da importação espiritual, que negocia discursos e ensinos sobre a virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística. (SF, 224c9-d2)

A *terceira* e a *quarta definição* são especificações dos termos da segunda: dizem respeito ao *lugar* de atuação do sofista (sua permanência na cidade) e à produção daquilo que ele negocia: ora ele mesmo produz o que vende, ora vende algo alheio – os dois casos pertencem à sofística. O *discurso*, enfatiza Heidegger, não é apenas o caminho para conquistar os outros para si, mas também que os λόγοι são aquilo que o sofista comercializa. “Com isso já fica claro como é que todo comportamento do sofista se concentra cada vez mais em torno do λόγος e que toda a sua existência imerge no λέγειν (falar)” (Soph, p. 301; 330).

Para a *quinta definição* o Estrangeiro retoma a “arte da luta” (ἀγωνιστική) como sendo parte da *aquisição* e a divide em duas partes: “competitiva” (ἀμιλλητικός) e “combativa” (μαχητικός - 225a). Heidegger demarca a diferença entre estes tipos de disputa com referência aos termos latinos correspondentes, respectivamente: *contendere* (a luta na qual se compete por algo comum aos adversários) e *pugnare* (a confrontação que se arremete *contra* o outro). O combate corpo-a-corpo é chamado de “violento” (βιαστικός) e a competição na qual se opõem argumentos é a “disputa argumentativa” ou “controvérsia” (ἀμφισβητητικόν). A controvérsia é então dividida entre controvérsia *pública* sobre questões de justiça e injustiça, chamada de *judiciária* (δικανικόν) e controvérsia *privada*, em que se alternam perguntas e respostas, denominada *contraditória* (ἀντιλογικόν).

De acordo com o Estrangeiro, a disputa discursiva feita em torno da firma de contratos e que é conduzida “sem técnica” (ἀτέχνως) não merece ser desdobrada no contexto da presente discussão. Por outro lado, cumpre se ater à sua forma *técnica* (ἐντεχνον), chamada de *erística*, quando está em questão disputas sobre o *justo e o injusto em si* e com a qual é possível *despender* ou *ganhar* dinheiro (225d). O primeiro caso, em que não há lucros, é denominado simplesmente como “tagarelice” (ἀδολεσχηκόν) e no segundo, como conclui Teeteto, novamente encontramos enquadrado o sofista⁴⁸. Heidegger caracteriza o tagarela do seguinte modo:

[35] O ἀδολέσχης é o tagarela, aqui com o significado particular daqueles que tagarelam sobre formação. O que se tem em vista são aqueles homens que não passam um único momento de suas vidas sem filosofar ou falar sobre formação, com os quais ninguém consegue subir uma montanha sem que eles exponham todos os seus conhecimentos; e em verdade, com o intuito de atrair o outro para o contra-discurso, levando-o a dialogar. Característico aqui é o fato de esse tipo de homem

⁴⁸ Nessa ordem de participação na aquisição e disputa, temos portanto: κτητική > ἀγωνιστική, > μαχητική > ἀμφισβητητική > ἀντιλογική > ἐριστική.

falar incessantemente e sempre buscar novas ocasiões para colocar em curso uma conversa. Temos uma clássica descrição desse tipo de homem, legada pelas “Personagens” de Teofrasto. (Soph, p. 305; 333)

Na medida em que Platão dissocia a imagem do sofista da do “tagarela” (*Schwätzer*), como nota Heidegger, fica claro que a sofística possui “um caráter sério, para o qual alguma coisa está em questão” (Soph, p. 304; 333). Heidegger conclui o §48 citando Teofrasto (*Personagens*, 3).

1.5.5 Excurso em torno à determinação do λόγος (*Fedro*)

As últimas definições do sofista enumeradas acima mostram a variada gama de significados do λόγος (discurso, palavra, linguagem) no comportamento do sofista. É no λόγος que o sofista se movimenta, e isto acontece:

[36] 1. Na medida em que o λόγος é o caminho pelo qual ele alcança seu objeto, o homem. 2. Na medida em que o falar correto, o εὖ λέγειν, a παιδεία se mostram como aquilo que ele pretende ter a oferecer por si mesmo. 3. Na medida em que o λέγειν também é o modo no qual a παιδεία é levada a termo junto ao indivíduo na ἐπιστήμη, na refutação. (Soph, p. 306; 334)

Este predomínio do fenômeno λόγος “não pode ser desconsiderado”. A partir do §49 da preleção, vemos Heidegger interromper a leitura do *Sofista* e abrir outro parêntese para desdobrar e aprofundar a questão. A necessidade deste excurso se ampara nos seguintes motivos: o λόγος, no modo do “falarório”, determina a existência cotidiana de maneira natural; a ideia grega de *formação* (παιδεία) se orienta pelo λόγος através da retórica e da sofística; a consideração sobre Aristóteles feita no início do curso mostrou que todos os modos do ἀληθεύειν (exceto o νοῦς) são determinados μετὰ λόγου – isto é: pelo λόγος (Soph, p. 306; 335).

*Qual é a posição de Platão em relação à retórica?*⁴⁹. Para responder a questão Heidegger se dirigirá ao discurso sobre a retórica apresentado no diálogo *Fedro*. Mas antes, traz a concepção *negativa* encontrada no *Górgias* para acirrar o contraste. Nesse último vemos a retórica apresentada como uma τέχνη desprovida de conteúdo substancial, ou seja, como algo que não poderia ser considerada uma τέχνη:

⁴⁹ Este excurso foi locado no terceiro capítulo da compilação pela editora („Welches ist die Stellung Platons zur Rhetorik?“ Soph, p. §§50-55, p. 307; 336). A primeira sessão tem como título: “Orientação sobre a posição de Platão em relação ao λόγος. A posição de Platão em relação à retórica. Interpretação do *Fedro*.”.

[37] *Sócrates* – Agora tu pareces revelar a mim, Górgias, da maneira mais próxima em que consiste para ti a arte da retórica. E se bem te acompanhei, tu disseste que a retórica é a produtora da persuasão, e que todo o seu negócio, em suma, se dirige a essa finalidade. Ou terias tu algo a mais a dizer sobre a capacidade da retórica, além de produzir a persuasão à alma dos ouvintes? (*Górgias*, 452e9ss)

No §50, são mencionadas algumas controvérsias que cercam o *Fedro* quanto ao seu tema e cronologia⁵⁰. “Uns diziam que o diálogo tratava do amor; outros, que versava sobre o belo; e outros ainda, que tinha por tema a alma.” (Soph, p. 315; 343). Para Heidegger, o decisivo sobre este “notável diálogo”, cujas variadas dificuldades interpretativas estão longe de serem superadas, não está em ver ali uma doutrina da retórica ou da dialética. Não se trataria meramente da fala, discursos públicos e de teorias retóricas sobre eles, mas sim, do “*discurso no sentido do exprimir-se e da comunicação, do discurso como modo de existência, no qual alguém se exprime em relação a outro, no qual um busca uma coisa com outro e os dois buscam a coisa [die Sache] juntos.*” (Soph, p. 315; 344). Como se verá, esta compreensão de Heidegger se respalda no próprio intento socrático, bastante claro em sua incisividade, de corrigir e redefinir o propósito da retórica.

Também no *segundo discurso* de Sócrates, quando a ψυχή se torna o foco, “ele tampouco pretende com isso oferecer uma psicologia, nem mesmo uma psicologia metafísica”. Heidegger encara a fala socrática no *Fedro* como um testemunho *expressivo*, em sentido forte, resultante da necessidade de seguir em direção “à determinação fundamental da existência do homem”. O *amor* tal como visado por Sócrates “não é outra coisa senão o *ímpeto para o ser mesmo*”. Desse modo, *amor*, *fala* e *alma* são articuladas na interpretação de Heidegger como três partes fundamentais “em torno do *fenômeno uno do Dasein humano – em torno de si mesmo*” (Soph, p. 315; 344). Em suma, Heidegger pretende fazer ver (na direção oposta àquelas interpretações recortadas que mapeiam os diálogos de modo a isolar suas “teses”) que o fenômeno do λόγος se dá inteiro, num todo imediato, e não pode ser seccionado sem ser perdido em sua originariedade vital.

A presença marcante do fenômeno λόγος na problemática do *Fedro* aparece logo no início do diálogo, quando Sócrates se apresenta como alguém que padece de uma “doença” por discursos: “Tu encontraste alguém que possui a doença pela escuta aos discursos” (228b6). Para

⁵⁰ Por exemplo, sobre o trabalho pioneiro e notório de tradução e comentário de Schleiermacher, que locou o *Fedro* no início dos escritos de Platão Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Obras de Platão*, 2. Ed. Ver., Berlim, 1817, vol. I, Parte I. (Cf. *Soph*, p. 310; 339).

Heidegger, tudo em Sócrates está referido ao λόγος, ao “correto exprimir-se” que não é senão o “descobrir-se a si mesmo” (*Sich-selbst-dabei-Aufdecken*). A paixão pela fala e pela escuta dos discursos é a própria “paixão pelo autoconhecimento” (*Leidenschaft zur Selbsterkenntnis*), como revela a seguinte declaração socrática:

[38] *Sócrates* – (...) ainda não consegui, conforme a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; assim, vejo o quanto seria ridículo, eu, que quanto a isso ainda ignoro a mim mesmo, examinar coisas alheias. Assim, concedo a essas coisas [as coisas naturais] a importância que merecem e, quanto a isso, limito-me a seguir o costume. E como te dizia antes, não inspeciono essas coisas [os mitos], mas a mim mesmo, se sou um animal mais complicado e mais soberbo [inflamado] do que Tifão, ou um vivente mais suave e menos complexo cuja natureza participa sem orgulho de não sei que destino divino. (*Fedro*, 229e-230a)

A situação inicial do diálogo é marcada pelo encontro entre Sócrates e Fedro, que retornava da casa de Lísias (famoso escritor e retórico que esteve envolvido na intriga que levou Sócrates a julgamento). Com o fito de apresentar o discurso de Lísias sobre o amor, Fedro convida Sócrates para uma caminhada fora da cidade. O convite é atendido com entusiasmo e Sócrates segue fazendo considerações importantes que Heidegger enfatiza como amostras da relação que o filósofo grego mantinha com o λόγος – por exemplo, quando Sócrates se coloca como φιλομαθής (amante do saber) e afirma só ter a aprender com os homens na πόλις (230d4). Como um “animal faminto” que busca comida, Sócrates foi atraído pelo discurso de Lísias que Fedro carregava consigo. Nessa passagem, “está dito de maneira suficientemente clara o quão forte (*stark*) é o amor propriamente dito de Sócrates pelo λόγος e o que significa para ele trazer o próprio λέγειν à clareza” (Soph, p. 317; 346).

Após essa breve consideração inicial, Heidegger salta diretamente à segunda parte do diálogo (259e–274a), dividindo-a segundo “três direções” a serem desenvolvidas no curso ulteriormente: i) a produção de convencimento da retórica só é possível através de uma compreensão da ἀλήθεια, pois mesmo a “semelhança” (εἰκός) e a “ilusão” (ἁπάτη) só podem ser levados a termo quando vemos o verdadeiro; ii) O ser da verdade é realizado na dialética; iii) Através da fundamentação da retórica com vistas à verdade e à dialética, ela ganha legitimidade e pode, então, ser compreendida como τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261a7), “como uma arte na condução da existência dos outros pela via do falar com eles” (Soph, p. 319; 348).

Na discussão sobre a retórica que se inicia na altura de 259e do *Fedro*, Sócrates propõe o exame das condições que tornam um discurso *bom* ou *ruim* na escrita ou recitação. A primeira pergunta que dirige a Fedro nesse contexto é: “*Não é necessário que, onde se deve falar de modo bom e belo, o entendimento do orador já tenha visto (διάνοιαν εἰδῶϊαν) a verdadeira constituição daquilo sobre o que ele fala?*”. O que Heidegger destaca aí é a apreensão ou determinação ampla da διάνοια que já deve estar presente desde o princípio no modo do “já ter visto” (εἰδῶϊαν). A aparente obviedade deste *já ter visto*, ressalva Heidegger, é na verdade uma *conquista* de Platão. Em resposta, Fedro mostra que o entendimento vigente sobre a retórica contenta-se com a *aparência* e abre mão da justiça, da beleza e da verdade:

[39] *Fedro* – Sobre isso ouvi dizer, ó querido Sócrates, que não é necessário a quem aspira se tornar orador aprender o que é de fato justo, mas sim que a plateia decidiria o que parece ser justo; nem precisa saber o que é bom ou belo, mas o que parece sê-lo. Pois a partir disso se consegue a persuasão, e não a partir da verdade. (*Fedro*, 260.a)

Na concepção corrente entre os oradores daquele tempo, portanto, o convencimento é obtido a partir do efeito que a *aparência* de justiça exerce no público. “As necessidades, as requisições, as tonalidades afetivas, as inclinações, os horizontes de saber da massa são normativos para aquilo que pode funcionar como fio condutor do discurso.” (Soph, p. 324; 353). Sócrates reenquadra a questão apresentando uma nova concepção de retórica que contraria conscientemente este entendimento comum:

[40] *Sócrates* – Pois bem, não te parece que a retórica como um todo seria uma *psicagogia* [arte de condução das almas] através das palavras, não só nos tribunais e nos locais públicos, mas também em qualquer tipo de assembleia privada, que não varia conforme a grandeza ou a pequenez do assunto tratado e cuja prática correta é tão valorosa para tratar de assuntos ordinários como de assuntos sérios? Não é isso o que tens ouvido dizer? (*Fedro*, 261.a7-b2)

Ao dar este passo, Platão amplia o alcance de atuação do discurso retórico (discussões e conversas privadas são incluídas) e a matéria visada abrange não apenas grandes temas, mas questões corriqueiras. Heidegger pontua: “É preciso, de acordo com Sócrates, não haver fundamentalmente nenhuma diferença entre os modos de falar, senão que todos se encontram sob o domínio da ideia da ὁρθότης, do estar dirigido para a coisa.” (Soph, p. 325; 353-4).

As condições para a possibilidade do que Heidegger chama “iludir de maneira correta” começam a aparecer no diálogo: na observação em 261e, Sócrates afirma que tal τέχνη “é capaz de equiparar todas as coisas de modo semelhante e de conduzir à luz tudo o que o outro [interlocutor] havia obscurecido” (*Fedro*, 261e2ss). Para ilustrar esta capacidade que o λόγος do orador possui de “equiparar” (*angleichen* – ὁμοιοῦν), Heidegger pinta o quadro de um advogado que pretendesse revestir um assassinato encomendado com a aparência de uma atitude heroica. Nesse exemplo, se o advogado, de fato, tiver um “conhecimento da coisa” (*Sachkenntnis*), isto é, se souber qual é a consistência da *ideia de herói*, “ele tem a possibilidade de destacar do ato que faticamente aconteceu os momentos que correspondem a essa ideia e exagerá-la em seu sentido.” Do contrário, isto é, “se não possui essa ideia, então permanece desamparado – se é que não levará a termo uma tagarelice” (Soph, p. 326; 355).

Quando se tem em vista um propósito inautêntico (*unechte*) – como o de revestir certo fato com outra imagem assemelhada – é indispensável “o desencobrimento da consistência factual e do seu sentido” (*die Aufdeckung des Tatbestandes und seines Sinnes*). Isto é, para realizar a *equiparação*, é preciso conhecer a fundo a ideia correspondente com a qual se pretende impregnar determinado acontecimento, “de um modo tal que o ente se ofereça como *parecendo com*” (Soph, p. 326; 355; grifo nosso). Caracterização curiosa: a partir do *Fedro*, Heidegger afirma que só é capaz de *iludir* e *enganar* com propriedade (procedendo através da aproximação *comparativa*) aquele que conhece o *verdadeiro*:

[41] Este é o caráter fenomenal da visão de algo: parecer com. O *quid* se encontra nesse contexto encoberto e desconhecido precisamente para aquele que deve adquirir a visão. Para aquele que ilude, em contrapartida, precisamente esse *quid* pelo qual a visão se orienta precisa se achar manifesto. Portanto quem conhece o ἀληθές está respectivamente em condições desse ὁμοιοῦσθαι, dessa equiparação, desse trabalho que traz à tona e elabora a visão. (Soph, p. 326-7; 355-6)

Quem conhece a verdade está em melhores condições de enganar o seu interlocutor. Mas caso o adversário de quem assim procede também possua o conhecimento da *coisa mesma*, ele pode “trazê-la à luz” (εἰς φῶς ἄγειν) desencobrendo-a dos revestimentos que lhe foram acrescentados no discurso do interlocutor. Para haver êxito, a ilusão deve lidar com coisas que “pouco se distinguem” (262a1) entre si. O exercício de *distinguir* cuidadosa e “acuradamente” (ἀκριβῶς) cada coisa na sua essência rende também a vantagem da possibilidade de poder misturá-las quando a pretensão é enganar:

[42] *Sócrates* – Por isso, se pretendemos iludir alguém sem nos iludirmos a nós mesmos, cumpre-nos conhecer com exatidão e em pormenor as semelhanças e dessemelhanças do objeto. (*Fedro*, 262a5-8)

No diálogo, Sócrates passa a inspecionar o discurso de Lísias (262c) a fim de descobrir qual parte dele pode ser considerado τέχνη e qual não pode. Nesse trecho Heidegger acentua a pergunta sobre as coisas que seriam mais passíveis de engano: quando ouvimos falar de “ferro” ou “prata” pensamos, sem dúvida, na mesma coisa, mas quando se trata de algo relacionado ao que seja “bom” ou “justo” (*Fedro*, 263a9), as opiniões divergem sobremaneira:

[43] (...) As coisas são diversas, porém, quando se trata da questão acerca do δίκαιον ou do ἀγαθόν (Cf. *Fedro*, 263a9). Em todas essas coisas, as opiniões divergem. Por conseguinte, no que concerne a esses estados de fato, quem não possui a constituição correta, que não possui uma διάνοια tal, que ela se mostre εἰδυῖα τὸ ἀληθές, senão que se mostra como um τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς (*Fedro*, 261c1), “alguém que nunca viu as coisas em seu desvelamento”, que persegue muito mais apenas as opiniões, o ouvir dizer, as opiniões públicas, não estará em condições de construir uma τέχνη autêntica dos λόγοι, mas apenas uma γελοία, “uma risível”, e uma ἄτεχνος, uma tal que é desprovida de orientação. (Soph, p. 328; 357-8)

1.5.6 Dialética

Heidegger entende que, na segunda parte do *Fedro*, Platão pretende mostrar como se dá, afinal, o desencobrimento da verdade e como o ente propriamente dito se mostra pela via da dialética. Para o desgosto de Fedro, Sócrates mostra que a constituição do discurso de Lísias é confusa e desordenada. Em 264c há a comparação entre um bom discurso e a constituição corpórea de um ser vivo: o discurso também deve possuir cabeça e pés, além de ordenação entre suas partes:

[44] *Sócrates* – Mas quanto a isso, tu há de convir: todo o discurso deve ser composto como um ser vivo, ter o seu corpo próprio, de modo a que não lhe falem nem a cabeça nem os pés, e de modo a que tanto o meio e a extremidade se encontrem adaptados entre si e [em harmonia] com o todo. (*Fedro*, 264c)

Enfim, após experimentar várias vias de análise discursiva no decorrer do diálogo, Sócrates condensa a apreensão da técnica do discurso em duas formas (εἶδος - 265c9): a primeira consiste em conduzir a *multiplicidade* dispersa a uma *ideia una* através de uma *visão de conjunto*, intentando tornar manifesta nos seus limites cada coisa que se pretenda ensinar (*Fedro*, 265d3-5). Ademais, acrescenta Sócrates, independentemente de a definição dada ao amor ter sido boa ou má, ao menos foi obtida uma abordagem *clara e concordante* consigo mesma (*Fedro*, 265d6) a seu respeito.

Os termos gregos nessa elaboração de Platão dizem respeito à *visão*: συνοράω (ver conjunto), οἶδα (ver, conhecer) e ἰδέα (visão). Heidegger chama a atenção para o acento dado à função do *ver* e caracteriza esse primeiro passo como o “acolhimento conjunto do estado de fato na orientação para um μία ἰδέα [visão única]” (Soph, p. 331; 360). Em suma, nesse primeiro momento da dialética é requerida a *reunião* e identificação “clara” (σαφής) e “concordante” (ὁμολογούμενον) consigo mesma, a respeito daquilo que se pretende falar ou discursar, numa *ideia*:

[45] Clareza e consonância daquilo sobre o que se deve falar em geral – o que é realizado pelo primeiro momento estrutural do procedimento dialético, a συναγωγή. Em outro trecho do diálogo (*Fedro*, 273e2ss), Platão denomina o mesmo procedimento μιᾷ ἰδέᾳ περιλαμβάνειν “abranger em uma visão”. Isso significa que a ἰδέα fornece para o que é abrangido a visão clarificadora. Quando vejo a ideia, aquilo que o amor é, tenho a partir daí pela primeira vez a possibilidade de destacar uns contra os outros de maneira clara os fenômenos e estruturas diversos. (Soph, p. 332; 361)

A segunda forma consiste no procedimento inverso: “dividir” (διατέμνειν) novamente a ideia segundo a *articulação natural* dos seus membros constituintes, isto é, sem esfacelar suas partes como um “mau cortador” (*Fedro*, 265e3). Para Heidegger, trata-se de manter “os respectivos contextos originários das determinações das coisas entre si, de tal forma que, (...) se torne ao mesmo tempo visível toda a proveniência ontológica daquilo que se encontra diante de nós.” (Soph, p. 333; 362).

Sócrates rende grande tributo e admiração àqueles que procedem através desse método de *recondução e separação*. Esses são chamados διαλεκτικοί:

[46] *Sócrates*: Eu mesmo sou um amante, caro Fedro, [desta maneira] de decompor e compor, pois é o melhor meio de apreender a falar e a pensar. Se acredito que alguém é capaz de ver naturalmente o uno na

multiplicidade, sigo este homem como se “seguisse as pegadas de um Deus”. Em verdade, os que possuem esse talento – se tenho ou não razão ao dizer isto, deus o sabe! – os chamo sempre por “dialéticos”. (*Fedro*, 266b3-c1)

Outro elemento primário e imprescindível pontuado por Heidegger é a *memória*: por maior e diversificado que seja o conhecimento das coisas múltiplas em sua dispersão, não há compreensão de fato se a *rememoração* não estiver presente garantindo a *reunião* em uma unidade íntegra e primeva. É retomada uma passagem anterior do *Fedro* (249b) para destacar o papel desempenhado pela *rememoração* (ἀνάμνησις) no procedimento dialético: “a συναγωγή (o trazer à tona o ver da ideia) é uma ἀνάμνησις; o rever algo que já se tinha visto uma vez” (Soph, p. 333; 363). A ideia uma já está presente como tal, mas só se torna acessível àqueles capazes de recordá-la.

A *reunião* não resulta de uma somatória de determinações particulares. Pintada como uma relação divina por Platão, a “*rememoração daquilo que nossa alma outrora viu*” (ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ), acentua Heidegger, não é algo óbvio e dado para o homem, mas depende da superação de certos obstáculos presentes no ser do próprio homem (Soph, p. 334; 364).

Heidegger reconta o mito egípcio de Thot, suscitado por Sócrates no diálogo (*Fedro*, 274c-275e), como alerta sobre os prejuízos que a invenção da escrita trouxe à memória. O ponto crítico, segundo o filósofo, está em que a escrita produziu esquecimento (λήθη) nos homens, promovendo a negligência com a memória: “confiando apenas na escrita, só se lembrarão por meio de sinais alheios vindo de fora, e não internamente a partir de si mesmos” (*Fedro*, 275a3)

1.5.7 Conhecimento da *psykhe*

No próximo passo de Sócrates (270b), o conhecimento da *natureza da ψυχή* se mostra necessário para a retórica, e isto requereria, também, a consideração à *natureza na totalidade*: tal como a medicina deve conhecer a natureza dos corpos, a retórica deve conhecer a *natureza da alma* (270b5) e o conhecimento da alma, por sua vez, requer a compreensão da *natureza do todo* (τοῦ ὅλου φύσεως - 270c2). Desse modo a horizonte de compreensão sobre a retórica se alarga. Afirmar Sócrates:

[47] “Todas as grandes artes requerem a longa conversação e especulação sobre a natureza, pois é daí que parece advir-lhes essa elevação do pensamento ao lado do aperfeiçoamento” (*Fedro*, 269e4).

Qualquer um que “propusesse a arte retórica com seriedade” (271a5) deveria satisfazer três condições:

[48] *Sócrates* – primeiro, descrever a alma com toda a exatidão, demonstrando se ela é por natureza uma coisa una ou se, à semelhança do corpo, é multiforme, pois conforme dissemos, isso é explicitar sua natureza. (...) Segundo, como age e como é afetada por meio da sua natureza. (...) Terceiro, depois de se terem classificados os discursos e gêneros da alma, e seus tipos de afecções, passando às relações causais, fazendo a correspondência entre eles e ensinando, a seguir, qual a espécie de discurso necessário para persuadir cada alma, apontar a causalidade desse fato e os motivos porque umas almas se deixam convencer e outras não se persuadem. (*Fedro*, 271a5-b5)

Na exigência da retórica socrática se acrescenta ainda a seguinte: quem está destinado a ser um retórico deve conhecer as almas em seus diversos aspectos. Este requisito valida não apenas a retórica, mas qualquer assunto que se almeje tratar (271b7). O poder do λόγος é o de conduzir as almas: ψυχαγωγία – “uma *condução da vida dos outros por meio do falar com eles e para eles*” (Soph, p. 337; 367). A arte dos discursos se faz sobre a base de uma *enumeração da natureza dos ouvintes* (διαριθμεῖσθαι τὰς φύσεις τῶν ἀκουσομένων - *Fedro*, 273d8). A preocupação de Heidegger em reelaborar a noção de retórica – que já vinha de uma preleção sobre a *Retórica* de Aristóteles ministrada em 1924 – é digna de nota, visto que filósofo alemão fez amplo uso da recondução anímica através da evocação de variadas *Stimmungen* nos seus ouvintes – isto é, *afinando-os* previamente para o propósito a cada vez visado, como se vê mesmo nas três leituras de Platão que selecionamos: o ímpeto investigativo (1925), polêmico (1933) e dissuasor (1947).

CAPÍTULO II – 1933: O TOM POLÊMICO SOBRE A ALEGORIA DA CAVERNA

Não será um esforço altamente insidioso: meditar sobre a essência das coisas, pensando correr atrás de conceitos – e se esquivar às coisas elas mesmas? Sob a aparência de profundidade, desviar-se da realidade? (SW, p. 83; 97)

2.1 Preâmbulo

Neste capítulo abordamos a preleção “*Da essência da verdade*”, que veio à luz no semestre de inverno de 1933/34 – como é sabido, período em que Heidegger ocupava o cargo de reitor em Freiburg. Nessa ocasião, o filósofo retoma a leitura de Platão comovido por um *pathos* bastante peculiar. A transcrição do curso integra o volume duplo da *Gesamtausgabe* (36-37), que recebeu o título de “*Ser e verdade*” (*Sein und Wahrheit*). O outro curso contido no volume se intitula “*A questão fundamental da filosofia*”, ministrado alguns meses antes, no semestre de verão de 1933.

O filósofo requisita a alegoria da caverna sob o pano de fundo de uma discussão histórica mais ampla, baseada na suposição de um “embate” decisivo entre duas concepções de verdade: a concepção tradicional de verdade como *correção* (concordância entre proposição e coisa) e a arcaica, da verdade como “desencobrimento”. Heidegger pretende mostrar de que modo a concepção tradicional da verdade como “correção” estaria fundada e na dependência da concepção mais originária de verdade como “desencobrimento”.

A filosofia de Platão passa a ser considerada o campo em que se desenrola “*a última luta*” (SW, p. 123; 134) entre estes dois conceitos de verdade. “Luta” está entre as palavras-chave cujo sentido atravessa toda a preleção, bem como condiciona *a própria compreensão heideggeriana de ser* naquele momento. Isso fica bastante claro quando vemos o filósofo tomar o πόλεμος de Heráclito no início como um “direcionamento” ao que se seguirá: antes de passar à interpretação da alegoria platônica (§9), o público é *afinado* pelo espírito beligerante e combativo acirrado por Heidegger desde o fragmento 53 do pré-socrático⁵¹. Nesse período, é notável também a influência de Nietzsche, que se mostra através de referências nominais diretas e pela afirmação reiterada de três determinações fulcrais do seu pensamento: *vontade, criação e poder*. O termo *Macht* será explorado com os demais termos formados a partir do seu radical, como *Übermacht, Weltbemächtigung, Ermächtigung* e *ausmachen*. A noção de

⁵¹ Segundo a numeração de Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1903. 6ª ed., rev. por Walther Kranz).

“extraordinário” e o destaque à “criação” (*Schaffen*) também são ecos diretos da tendência interpretativa nietzschiana que embalava Heidegger naquele momento⁵².

A despeito de se tratar aqui da “essência da verdade”, Heidegger afirma categoricamente que não cabe a pressuposição de nenhuma compreensão genérica ou abstrata sobre o “tema”. Contrariamente, é necessário se firmar na investigação a partir da própria existência (*Dasein*), numa decisão que indica compromisso e escolha:

[49] Que nós retiremos de um primeiro encontro com Heráclito um direcionamento dado sobre a constituição e o avanço de nosso questionamento, isto nos deve dizer sempre de novo, daqui por diante: nós não queremos nem podemos retirar a essência da verdade de algum lugar, raciocinando com conceitos vazios, nem colhê-la em algum lugar sem ponto de vista, mas nós efetivaremos a essência da verdade somente quando *entregarmos nosso próprio Dasein numa decisão*, em toda sua essência, isto é, na totalidade de seu enraizamento, compromisso e escolha. (SW, p. 120; 131. Grifos de Heidegger)

Fica firmada, portanto, a responsabilidade plena e consciente pela “luta” na *escolha comprometida* de Heidegger – o que naquele momento significava, também, direcionar os seus alunos, precisar o seu lugar e prestar contas somente ao seu *próprio povo*. Quanto a nós, leitores tardios e distantes, não devemos, por ingenuidade ou imperícia investigativa, descuidar da relevância do aspecto restrito e regional desta declaração. É preciso levar a cabo uma apreciação do texto segundo o seu registro adequado, discernindo os aspectos fáticos e políticos constituintes desta obra filosófica a fim de estabelecer linhas de compreensão mais claras acerca da realidade histórica que ela traduzia ou pretendia “criar”.

Quanto a Platão, a referida *luta* sobre a concepção de verdade estaria manifesta em todos os diálogos, mas seria encontrada em sua forma mais elevada na alegoria da caverna (SW, p. 128; 137). Por fim, como veremos, a pretensão de uma “familiaridade com a existência grega no geral” (SW, p. 125; 136) alcança outro *status* nesse período.

⁵² Claudia Drucker comenta uma confissão de Heidegger, provinda de fonte indireta, com relação a Nietzsche: “Em uma carta de 4 de fevereiro de 1994 a Müller-Lauter, Otto Pöggeler relata ter tomado conhecimento da seguinte afirmação de Heidegger: ‘Nietzsche me arruinou (*Nietzsche hat mich kaputt gemacht*)’” (Müller-Lauter, 2000, p. 17 *apud* DRUCKER, 2013). Trata-se de uma declaração privada, feita em família. Segundo Müller-Lauter, o entendimento de Gadamer é de que a declaração estaria ligada às tentativas de Nietzsche de “superação da metafísica”. Quanto Pöggeler vai na direção de “reconhecer o vínculo entre a opção filosófica por Nietzsche à opção política pelo nacional-socialismo.” (*Idem*)

Grosso modo, a exposição repete a preleção⁵³ do ano anterior (1931-1932), mas com alguns acréscimos e *clara alternância de ênfase*: i) a apreciação da alegoria passa a ser mais demorada e pormenorizada; ii) acrescenta-se o capítulo supramencionado sobre o fragmento 53 de Heráclito, que evoca o πόλεμος (*Kampf*, na versão de Heidegger)⁵⁴ enquanto essência do ser do ente; iii) apareceram várias “alusões políticas”⁵⁵. O encorajamento para a assunção do caráter inevitavelmente concreto da verdade também faz algum eco às considerações mais “provocativas” de Nietzsche.

O texto publicado foi elaborado pelo editor a partir dos manuscritos dos ouvintes e das anotações do próprio Heidegger. No posfácio ao volume, Hartmut Tietjen esboça uma interpretação na qual busca sustentar que Heidegger estaria, *já nesse período*, desafiando o regime Nacional Socialista (ou minimamente numa discordância profunda e discreta para com ele). Para corroborar este ponto de vista, o editor faz referência às interpretações sobre Nietzsche durante a segunda metade dos anos 30, nas quais “Heidegger consegue desmascarar em sua essência, a ideologia nazista como simples meio para tomar, conservar e acumular poder”. No entanto, veremos que, além dos três acréscimos importantes acima pontuados, o teor geral do curso nos mostra claramente *o contrário* do que alega Tietjen: Heidegger se servia da narrativa da alegoria de modo a despertar e convocar os seus ouvintes para a *decisão* sobre um embate que julgava inevitável para o povo alemão. Afirma que, para ser efetivamente compreendida, a narrativa mítica deveria ser vista de um modo *essencial*, o que significa – importante frisar – que a sua história deveria se “*consumar realmente (wirklich mitzuvollziehen) em nós*” (SW, p. 125; 136).

Apesar de ser possível constatar certa hesitação de Heidegger a partir de 1935-36, que culminará com uma grande quebra e ruptura (expressas no registro linguístico e no modo como se desenvolve as *Beiträge*) no seu *modus pensandi*, as interpretações sobre Nietzsche feitas posteriormente não podem ser equiparados com este curso de 1933 como pensa Tietjen, pois nele não há nenhuma contestação do regime nazista, senão o endossamento da *própria* posição nas formulações sobre a predominância *essencial* da *luta* que estava por vir. Os complementos ao curso que fora ministrado em 1931-32 renderam um espírito beligerante e a convocação para o atrelamento a uma *verdade* que, como afirmará Heidegger, não pode ser compartilhada por todos, mas se realiza na assunção da missão de um povo.

⁵³ Na preleção do semestre de inverno de 1931/32 vem à luz a primeira interpretação da alegoria da caverna acompanhada de uma leitura mais aproximada do Teeteto.

⁵⁴ Note-se que Diels traduz πόλεμος por “Krieg” (Cf. DIELS / KRANZ, 1960, p. 162).

⁵⁵ Como notou Hartmut Tietjen, editor do volume (cf. SW 300). Para outras diferenças importantes entre os cursos de 1931 e 1933, cf. FRITSCHKE, J. (in PARTENIE, 2005, p. 170).

A organização textual deste curso é semelhante ao daquele publicado em 1947 (como se verá no terceiro capítulo), mantendo uma pequena diferença formal que se deve ao fato de a preleção conservar a discursividade característica de uma aula (dessa maneira, a análise de cada um dos quatro estágios da alegoria é mais longa e explicativa em 1933). Não obstante, a diferença enfática e o sentido geral da lição é notável e *fundamentalmente* diversa ao da *Doutrina de Platão sobre a verdade* – chegando mesmo a lhe ser *oposta*, uma vez que do compromisso ao caráter *regional* da verdade, passa-se a frisar um caráter *global* que adviria da queda da *ideia* platônica. Este encaminhamento mais demorado intentava que a classe experienciasse e tivesse um envolvimento efetivo com o sentido que Heidegger atribui ao mito.

Notemos que a concepção de “humanismo” criticada em 1933 é *parcial* e radicalmente distinta da crítica da *Carta sobre o “humanismo”*, visto ter na mira o humanismo *moderno* (tanto o *Iluminismo* quanto o *liberalismo*)⁵⁶, caracterizado e atacado por Heidegger enquanto uma doutrina vaga e indefinida, generalista e enfraquecedora. Portanto, o humanismo não era enquadrado em toda a sua amplitude como fenômeno de determinação radicalmente *metafísica*, tal como viria a ser caracterizado mais tarde. Mas também, é notória a situação em que se deu tal revisão do papel da formação: a primeira, de 1933 fora escrita aos seus, num sentido regional nacional e restrito, a segunda, é endereçada aos franceses (Beaufret), e contém não um chamado para a formação, se não uma crítica desconstrutiva sobre o conjunto generalizado da formação no ocidente. Em 1947, Heidegger é o dissuasor da importância de formar pela vinculação com a luz.

O sentido da retomada da *fundação de ser platônica* na preleção de 1933, três anos mais tarde, se revelará ao próprio Heidegger (e só a ele, visto que a publicação das *Contribuições* não estava nos seu planos imediatos) como sendo um *gigantesco* descaso⁵⁷. Esta diferença pode escapar mesmo aos leitores já familiarizados com a obra de Heidegger, pois os mesmos termos serão empregados para caracterizar *decisões* completamente distintas. A “decisão” e o “novo início” de que fala Heidegger em 1933 não é a “fundação” da “decisão” e do “outro início” pensada em 1936. A diferença começa a se esclarecer com respeito à relação que esses termos mantêm com as questões da *grandeza*, do *poder* e da *produção*. Heidegger afirmava então: “Decisivo é o *início*. Somente o *início* das coisas é *grande*, é *poderoso* e em si mesmo *frutífero*.”

⁵⁶ “(...) Assim, a concepção de homem é a concepção de uma *essência racional genérica*. No iluminismo e no liberalismo este conceito chegou a uma determinada forma. Aqui todas as forças hoje em luta tem suas raízes.” (SW, 166; 175)

⁵⁷ Cf. a noção de “gigantesco” (*das Riesenhafte*) nas *Contribuições* de 1936 (BzP).

Este início se instalou junto a Platão num mito (*não* em uma definição), na história do prisioneiro algemado na caverna.” (SW, p. 166; 175).

A palavra que concentra toda esta reorientação de pensamento é “acontecimento”. Como vimos acima, em 1933, Heidegger emprega o termo *Geschehnis* para referir-se ao “acontecimento fundamental” (*Grundgeschehnis*) que acontece no ato criador da visão. Nas *Beiträge* de 1936, o termo agregador que demarca uma nova etapa do seu pensar é *Ereignis*: um outro modo de acontecimento, miraculoso e prodigioso, um novo registro do pensar que deixa para trás, abandonadas, as preocupações políticas e educacionais para se encarapaçar na lida “meditativa” com a linguagem em regresso à origem.

O que constatamos na preleção de 1933 pode ser reconhecido em várias etapas do seu itinerário: Heidegger nunca deixou ou perdeu de vista o terreno do *embate* e da *disputa* entre fundamentos, e isso transparece na colocação dos seus cursos e obras. Mesmo os escritos tardios, quando reconsiderados desde o próprio momento atravessado por Heidegger, parecem obedecer e conter certa preocupação *estratégica* pontual. Por exemplo, dirigindo-se aos franceses em 1947 (desde a perspectiva de um professor afastado da atividade docente que, possivelmente, almejava se reerguer no espaço intelectual), o “humanismo” é transposto a uma categoria profunda e abrangente, que abraça, no mesmo gênero, múltiplos fenômenos: passam a ser colocados em pé de igualdade momentos históricos e interpretações fundamentais completamente diversas e entre si opostas, como a *humanitas* romana, o cristianismo, o humanismo renascentista, o marxismo e o existencialismo – e, sem dúvida, aqui poderíamos incluir também o nazismo, ainda que Heidegger não o declare ou mesmo insinue. Assim, solapando e minando a noção comum de “humanidade” europeia, Heidegger lega um verdadeiro *abismo* aos intelectuais franceses (Beaufret, Derrida, Lacan, etc), que dentro de breve se tornariam seus principais difusores mundiais a partir da década de 50.

No que se refere ao tratamento cedido à alegoria, entendemos que a polissemia interpretativa em germe em qualquer narrativa dessa natureza abre o espaço de jogo no qual a ambivalência das evocações heideggerianas podem se imiscuir facilmente. Tal ambivalência fez com que todas as interpretações da alegoria, de 1931 a 1947, se adequassem a cada situação biográfica concreta do filósofo. Seja com o fito de retificar a formação dos *alemães* para o embate ou, *opostamente*, a fim de revogar toda e qualquer ideia de formação no ocidente –, elas se dirigiram à confirmação do seu *próprio* lugar. O modo como se dá a alternância enfática nesse campo lhe permite a cada vez uma releitura *oportuna*.

A seguir, iremos apresentar a obra seguindo o encaminhamento do próprio Heidegger, e tecendo as explicações e observações que julgarmos relevantes.

2.2 A interpretação polêmica e paidêutica da alegoria

Como declarado no título do volume, o que está em questão é “*a essência da verdade*”. O andamento introdutório do texto é bastante sinuoso e circular, pois é trazida a pergunta pela verdade de modo a levar os ouvintes para “dentro” da questão mesma. Levar o *inquiridor* à implicação íntima com a *pergunta* (ou seja, mostrar a relação entre a questão e aquele mesmo que a levanta) é uma *conditio sine qua non* para o filósofo alemão, que, como é de praxe em seus escritos, chama a atenção à impossibilidade de uma observação distante e descomprometida quando o que está em jogo são questões fundamentais do pensamento.

Para se colocar à altura da questão é preciso evitar uma incoerência básica: tal como seria inconveniente e inconsistente perguntar pela essência do *perigo* e “desconhecer os perigos reais” sem poder vencê-los, ou ainda, buscar conquistar o conceito de *honra*, mas agir “desonradamente”, perguntar pela verdade deveria significar não “desconhecer e descuidar do que é verdadeiro” (SW, p. 83; 97). Sem peias ou pudores, para que não caiamos em discussões abstratas sobre conceitos genéricos, o filósofo pergunta sobre a possibilidade de *realizar* essa exigência *e estar na própria verdade*.

Perguntar pela verdade não seria questionar o próprio *verdadeiro*? Entre a mera colocação da pergunta sobre o conceito geral de verdade ou “realizar o que há de verdadeiro em nosso ser e agir”, parece não haver dúvidas sobre o que deveríamos escolher. Para não dispô-la de maneira genérica e inócua, Heidegger procura mostrar que a pergunta pela verdade depende da assunção prévia sobre a própria condição singular de onde ela brota. Assim, *a própria situação* dever ser levada em conta. Cabe perguntar: saberíamos o que é verdadeiro se não soubermos *quem* ou *o que* assegura que isto não seja um “grande erro”? Novamente, a pergunta pela essência da verdade em toda a sua aparente vanidade genérica acaba se impondo, pois não podemos decidir sobre *o que é* e *o que não é* verdade se não soubermos o que torna *verdadeiro*.

A preleção segue transitando, assim, entre a *realização própria* da “nossa” verdade numa *situação* decisiva (isto é, a situação do povo alemão) e a relação de dependência que tal situação teria com a pergunta pela verdade encarada numa perspectiva essencial. “Quanto mais

insidiosa, extravagante e vazia se apresenta a questão da essência, tanto mais *inevitável* será saber da essência da verdade” (SW, p. 84; 98).

Perguntar pela *essência* da verdade não seria o mesmo que questionar a verdade *em geral*? Nisso se aventa a possibilidade perigosa de nos perdermos correndo atrás da mera “*ideia*”, isto é: de permanecermos diante de uma *visão* distante que nos oferece o que a verdade é em geral. Alerta Heidegger: é assim que nos parece e tem parecido há tempos, desde Platão, quando a essência das coisas foi determinada como “*ideia*” (SW, p. 85; 98). Em primeiro lugar, faz-se necessário não teorizar frouxamente sobre a verdade desconsiderando que se trata da realidade da nossa situação. Se a questão da essência for encarada ao modo tradicional como vislumbre de uma *ideia*, “(...) nós nos tornamos espectadores e nos esquecemos tanto da ação quanto da realidade”.

O que está se esboçando é a relação fundamental entre *essência* e *ideia*. Para balançar a noção de que é a “*ideia*” que determina a essência de todo ente, Heidegger levanta a seguinte questão: a pergunta pela *essência* da verdade deve ser encarada como determinação da *ideia* da verdade ou esse modo de encarar não passaria de um grande erro milenar? Essa pergunta deve permanecer aberta. Talvez o caráter capcioso e “insidioso” (*Verfänglichkeit*) da pergunta pela essência provenha do modo *como* a pergunta tem sido encarada: como “*ideia*”, “conceito” ou “representação” de algo. É o próprio modo *como* nós colocamos a pergunta pela essência que decide se esse tipo de questão será mesmo vã e ociosa. Retirando a determinação de “*ideia*” da base da questão, a pergunta pela essência da verdade é reencaminhada por Heidegger e se converte em outra, preliminar, aparentemente circular e vazia: a pergunta pela *essência da essência*.

Se a pergunta pela verdade já se insinuava ao risco de transformar-se em uma questão genérica e vazia, agora, a questão preliminar pela “essência da *essência*” parece titubear e soçobrar num puro “jogo de palavras” (*Wortspielerei*). Heidegger mantém a questão em suspenso e a retoma diretamente apenas no §21 (SW, p. 165; 174).

O curso prosseguirá por outro caminho: cabe fazer a apresentação dos “pressupostos” e de certo “ponto de partida” em consideração à *nossa própria essência*: a *essência* do “nosso povo”, do “nosso Estado”, do “trabalho”, do “mundo” e do “*Dasein humano*” (SW, p. 86; 100). Em suma, a preocupação filosófica vital de Heidegger girava em torno da autodeterminação histórica do *seu* povo. Os termos empregados para a breve caracterização de cada um desses eixos norteadores mostra qual era a classe de disposições que comoviam Heidegger e os seus ouvintes: o amplo uso de termos formados a partir do verbo “*machen*”

(*Weltbemächtigung, Ermächtigung*) e o contraste de disposições (como “júbilo” e “vergonha”) que, do ponto de vista retórico, criam certa atmosfera de *pressão*.

A caracterização essencial do povo alemão já vem eivada de determinações peculiares ligadas diretamente ao seu pensamento. Como Heidegger mesmo enfatiza já em *Ser e tempo*, toda e qualquer *compreensão* é fática e já traz em seu bojo *determinações* características – assim, Heidegger prossegue determinando a concomitância em que se dá a *realização* da questão da essência:

[50] Esta essência não se deixa reunir em conceitos vazios e representar e apresentar num sistema de conceitos. Por dominar cada ente no seu modo de ser multiforme, [a essência] só se deixa expor *transformando o espírito da terra* para homens e povos em seu ajuste de poder, em suas obras, no modo como suportam seu destino. A essência do ente só vem à luz do dia à medida que, radicado em sua origem e determinação, o homem realiza a essência. A realização da essência das coisas acontece com o ente enquanto nesta alteração crescemos ou derrocamos à essência das coisas. (SW, p. 86-7; 100)

“A essência essencializa” (*das Wesen west*). O que isso pode significar? A “conquista” da essência depende de certa consonância, não apenas entre a verdade e cada consciência individual, mas do povo com o seu próprio destino. Heidegger complementa:

[51] Só se há de conquistar a essência das coisas na maneira e à medida que nós mesmos enquanto povo, e cada um de nós no povo, venhamos a ser essenciais no *Dasein* – essencial, isso significa, comprometidos na lei e ajustamento do ente. (SW, p. 87; 101)

Enquanto filósofo que tenta conduzir seus ouvintes acentuando e despertando disposições afetivas mais pujantes e drásticas – isto é, enquanto faz uso de expedientes com um peso retórico claro –, Heidegger fala aqui de um “despertar da coragem para nós mesmos”, que é necessário para que tal consonância ocorra. A *coragem* (*Mut*) para o “extraordinário” é a única via de acesso que conduz a esta consonância essencial. Não há nenhuma mera “inspiração” que a traga, “doutrina” que a apresente ou “teoria” que seja capaz de elaborá-la:

[52] A essência não vem ao encontro por incidente, não se elabora por uma “teoria”, não se apresenta numa doutrina. *A essência só se abre à coragem originária do Dasein para o ente em seu todo*. Por quê? Porque a coragem só se move dirigida para a frente, ela se desloca do já posto, aventura-se no risco do extraordinário e preocupa-se com o

inevitável. A coragem, porém, não é mero desejo contemplativo, ao contrário, a coragem fixa sua vontade em tarefas simples e claras, e força e atrela a si todas as forças, todos os meios e todas as imagens. (SW, p. 87; 101)

Heidegger agora despreza a possibilidade de abertura teórica afirmando em seu lugar a própria “vontade” (*Wollen*) que pressiona e “atrela” tudo a si: “forças, meios e imagens”, configurando o salto do “já dado” e disponível em direção ao “extraordinário” – em tal *vontade*, atizada desmesuradamente, manifesta-se o ímpeto revolucionário do filósofo nesse período. Portanto, a base dessa postura propositiva (que à avaliação da prudência clássica pareceria pouco sólida e injustificada) está no arrojo sobressaltado, baseado na “disposição” da “coragem”. Vemos assim contrariado o bom senso aristotélico, cuja duração constante e perene havia sido afirmada por Heidegger em 1925.

Segundo o filósofo, o mais habitual é vermos o homem (ou mesmo povos inteiros) correr atrás de “objetos e ocasiões” que excitam pequenas e grandes disposições episódicas. Essas disposições precisam se alterar com frequência, propiciando novos estímulos. Mas para frente e além, caberia “criar disposições fundamentais” (*Grundstimmungen zu schaffen*) a fim de “tornar as coisas visíveis e constantes” (SW, p. 88; 101). É nisso que reside a questão da essência. Curiosamente, o filósofo afirma que tal “criação” é o que nos mantém na *realidade* (*Wirklichkeit*) e nos força a tomar decisões. Faz-se notória a influência do pensamento de Nietzsche através da ocorrência desses temas e termos – isto é, a questão da *criação* aliada ao *poder* e à *vontade*. A essência é assumida e conquistada através de um “capturar” (*ergreifen*). Para tanto, ela depende de um arrojo que a ela se antecipa (*Vorgriff*).

2.3 Heráclito e o pendor pela guerra

A essência do ente se essencializa “radicado na *procedência e determinação*” do homem (*gewurzelt in seiner Herkunft und Bestimmung*). Posto isso, cabe agora perguntar *em que* ela se realiza (SW, p. 88, 102). Encarar tal questão é uma “prepotência” (*Vermessenheit*), no entanto, dela não podemos nos furtar. (SW, p. 88; 102). Não é de hoje que o “*Dasein* alemão” (*deutsche Dasein*) possui “a mais profunda necessidade” de “escutar de volta” (*zurückhören*) na direção do princípio grego (SW, p. 89; 103) – seria, talvez, uma alusão ao resgate constante que os alemães fizeram do pensamento grego, como em Hegel, Hölderlin, Schleiermacher, Nietzsche e tantos outros? A sentença que Heidegger elege para “escutarmos de novo as vozes do grande

início” e percebermos “as leis originárias da nossa estirpe germânica” (SW, p. 89; 103) é o fragmento 53 de Heráclito, que diz:

[53] A guerra é o pai de todas as coisas, entre todos revelou⁵⁸ alguns reis e alguns deuses e alguns homens – destes fez alguns escravos e outros livres. (Heráclito, DK. 53)

Como dissemos no preâmbulo do capítulo, a interpretação desse fragmento é um acréscimo notável por ser posto como chamamento e convocação ao povo alemão. Insistindo contra o esquecimento e a deturpação do seu sentido original, Heidegger cita a inconveniência deste fragmento ser comumente empregado como um pedido de “desculpas” pelo fato de haver guerra. Afinal, πόλεμος (*Kampf*), é guerra *contra o inimigo*, acentua o filósofo, muito distinto de uma simples *competição* (ἀγὼν) entre amigos – “o adversário não é um parceiro, mas inimigo”. Inimigo é aquele que nos oferece uma ameaça *essencial*:

[54] Inimigo é quem e todo aquele de quem provém uma ameaça essencial para o *Dasein* do povo e sua integridade. O inimigo não precisa ser externo e o inimigo externo nem sempre é o mais perigoso. Pode parecer não haver a presença de um inimigo. Então, a demanda fundamental é identificar o inimigo, trazê-lo à luz ou até criá-lo, a fim de estar contra e resistir ao inimigo e o *Dasein* não se tornar obtuso. (SW, p. 90-1; 104)

Encarada como caracterização essencial, a reserva de Heidegger contra o “inimigo” deveria se adequar à visão de todo e qualquer conflito onde não há chances de conciliação, independentemente das partes envolvidas. Todavia, há de se considerar o *contexto* em que foram proferidas, o *momento* em que foram evocadas e a *posição* de liderança que o filósofo ocupava. Nesse aspecto, se configura a tensão entre o pensamento filosófico e aquele que o encarna e sustenta – isto é, o *próprio* filósofo. Heidegger, em tal situação, não se abstém ou se desliga, nem faz qualquer ressalva que garanta uma perspectiva de consideração mais ampla e afastada de pensamento. Contrária e declaradamente, a posição *parcial* que ocupava é reforçada. Dá-se assim uma fusão (ou confusão?) entre o conflito fático propriamente dito que ora era enfrentado e o *status* ontológico que o fragmento resguarda. Isso ocorre devido ao próprio modo de consideração radical pelo qual Heidegger encara a disputa. Não havendo qualquer dobra e segmentação entre o *Dasein* e a “correspondência” com o sentido de ser, ele

⁵⁸ Para Heidegger: ἔδειξε — stellt heraus; ἐποίησε — läßt hervor-kommen. (Cf. SW 117)

se encontra exposto e requisitado de pronto, como que atravessado pelo mesmo movimento determinante. Naquele caso, este movimento é determinado como *Kampf*, πόλεμος. Assim, neste pensamento, há a extensão, continuidade ou indiferenciação entre o senso ontológico e o embate ôntico-político. Tudo se arroja numa mesma esfera, sem degraus e demarcações.

Uma vez que o fragmento de Heráclito se inscreve no traspassamento da totalidade do ente, uma diferenciação simples que pontuasse analiticamente a ordem e a classe dos conflitos possíveis teria sido suficiente para fazer balouçar o *poder* avassalador que ali estava sendo reivindicado e colocado em obra. Ocorre, entretanto, que pareceu mais conveniente ao filósofo (mesmo por questões *estratégicas*) portar-se como porta voz imediato do *todo* ao invés de assinalar e se resignar à *parte* que lhe cabia, com a consideração da parte do “inimigo” – o que, evidentemente, enfraqueceria as suas motivações.

A fusão clara que abarca indiscriminadamente o *status* ontológico e o fático concreto do conflito pode ser vista no trecho que destacamos abaixo – aqui vemos que o comportamento humano é tragado, metafisicamente, no mesmo redemoinho combativo que comove a totalidade do ente:

[55] Πολέμος, luta (fazer frente ao inimigo) abrange e atravessa πάντα, *tudo*. Πάντων – o ente na totalidade, tudo no todo. Daí retiramos, já de saída, o alcance da sentença, ela atinge não apenas a luta enquanto comportamento humano, mas *todo* ente. E a luta *não* se reduz apenas à mera manifestação colateral (sem dúvida contínuo, mas que apenas ocorre junto), senão ao seguinte: o que determina o ente em seu todo, determina de modo privilegiado. (SW, p. 91; 105)

O cerne de consideração deste atrelamento entre *ser* e *luta*, pensado e acirrado a partir de Heráclito, está longe de ser inócuo, pois encerra em si uma decisão inegociável, “que *atravessa* todo ente com *um caráter de decisão*, a agudeza sempre cortante do ou-ou: ou ela ou eu; ou ficar em pé ou cair.” Tal decisão, como é de praxe na caracterização heideggeriana, está envolta e resguardada numa *disposição fundamental*, em 1933 ela era “ao mesmo tempo, júbilo e vontade de vitória, temerosidade de uma avalanche incontrollada (resistência), elevação e ira” (SW, p. 95; 108). Tal disposição fundamental, para a qual nem mesmo a língua alemã teria uma palavra (!), é o que os gregos, na tragédia e na poesia, chamam de δεινός – termo comumente traduzido por “terrível”, num sentido simultâneo de “monstruoso” e “admirável”.

A essência se “essencializa” como *luta*, tanto no *modo* (*wie*) como no *conteúdo* (*was*)⁵⁹. Se partirmos das diferenças estabelecidas pelo seu próprio pensamento tardio, fica claro que o procedimento de Heidegger em 1933 é eminentemente *metafísico* – visto que há a ligação do “próprio ser” a um sentido regente que lhe é inicialmente avesso ou não necessário (a “luta”), o que conforma, assim, uma determinação identificatória para o *ser*, isto é, a determinação do *ser do ente*.

Aprendemos com o Heidegger tardio que, ao determinar o *ser do ente*, a metafísica determina igualmente a *essência humana*⁶⁰. Desse modo, também não poderia faltar, da parte do procedimento metafísico adotado pelo próprio até meados da década de 30, uma caracterização propositiva do homem. Pergunta o filósofo: “*Diante de qual, ou melhor, em qual fato fundamental (Grundtatsache) nós estamos?*” (SW, p. 100; 113) Visto que o homem se mantém e comporta em meio a uma variedade multifacetada de sentido e, não obstante, aí não se perde abandonado em meio ao ente, a importância pontual de cada ente nos é dada graças ao fato de que o *Dasein* está alocado no “domínio superior do ser” (*Übermacht des Seins*). A determinação do ser do homem está sobreposta, novamente, pelo *poder* que atrela a possibilidade de comandar e dominar desde o *saber* (*Wissen*) do ser:

[56] Caso este ser não tivesse poder sobre nós, nem estivesse, por conseguinte, em nosso saber, todo ente permaneceria na impotência. Somente porque o homem está colocado no *domínio superior do ser* *lhe é dado, de uma maneira ou de outra, o senhorio*, é que ele pode manter-se no meio do ente como tal. *Esta ligação com o domínio superior do ser é para nós a essência mais profunda do homem*. (SW, p. 100; 113)

Evidentemente, ao mesmo tempo em que a essência humana é caracterizada na posse ao ser, Heidegger se arroga o *saber* derradeiro que lhe concede e oportuniza poder e predomínio para operar numa conformidade (ou continuidade) ao próprio ser. O saber do ser é o poder prevalente dos seus potentados.

2.4 A transformação da essência da verdade

Por que interessaria a Heidegger evocar a questão da transformação histórica da essência da verdade naquele momento? O filósofo deixa claro que não se trata do desejo de apresentar

⁵⁹ SW 95; 109.

⁶⁰ Cf. *Carta sobre o “humanismo”*.

contraposições entre teorias eruditas ou entre posições filosóficas. O interesse é justificado com contundência e se expressa numa motivação bastante concreta, voltada totalmente à apreensão do “instante atual do mundo”:

[57] Na pergunta pela essência da verdade não se trata de contrapor a alguma teoria erudita sobre o conceito de verdade uma outra, ou de defender uma posição filosófica para revogar outra – disso não temos nem vontade, nem tempo, nem necessidade. Com a pergunta, trata-se exclusivamente de apreender ou não apreender ativamente o instante atual do mundo em que entrou o espírito desta terra. Tudo o mais é perda de tempo inócua. (SW, p. 119-20; 131)

A responsabilidade firmada ante os seus (como vimos no preâmbulo deste capítulo) exige que “saibamos onde estamos, o que há em torno de nossa posição [e qual é] a tradição que nos domina sem sabermos” (SW, p. 120; 131-2). Para Heidegger todo o peso desta questão decisória de localização repousa na concepção “rotineira” da *essência da verdade* – a qual *achamos* que sempre esteve em voga e que assim permanecerá (SW, p. 120; 132).

A tarefa assumida, portanto, é a de chamar a atenção e ampliar a nossa compreensão para a alegada transformação *histórica*, o que, conseqüentemente, levaria à destituição do primado da concepção correccional da verdade como “adequação”. Desatrelá-la das representações usuais seria capaz de levar à *abertura* libertadora para a fonte de determinação da *verdade*. Assim liberta, desatrelada da tradição e aberta para a relação direta com a fonte essencial novamente revelada, um poder mobilizador profundo e incomensurável a ser redirecionado se irradiaria.

A interpretação de Heidegger sobre a transformação histórica do conceito de verdade (já bastante divulgada e repisada entre heideggerianos) se centra no seguinte: a concepção da verdade enquanto *correção* (concordância entre proposição e coisa) encobriu, transpôs ou obscureceu uma concepção originária e anterior: a da verdade como *desencobrimiento*.

As referências elencadas (SW, p. 121-2; 132-3) para comprovar a vigência histórica da concepção tradicional são: Aristóteles (*De interpretatione*), Sto. Tomás de Aquino (*Quaestiones de veritate*) e Kant (*Crítica da razão pura*).

2.5 A alegoria da caverna

Para Heidegger, é justamente a filosofia de Platão que resguarda em si mesma a *tensão combativa* entre o conceito de verdade que de há muito se tornou usual e o conceito primevo:

[58] Vamos seguir o domínio do conceito usual de verdade em sua alteração com o conceito primevo, de maneira mais direta, lá onde *o anterior e o posterior batem-se numa última luta*. É o que acontece na filosofia de Platão. Esta, de igual maneira, não é nada de outro senão este combate. (SW, p. 124; 135)

E é na alegoria da caverna que se daria, de maneira mais clara e concentrada, este último embate entre as duas concepções de verdade. A ocorrência dessa transformação não foi fruto de manipulação nem se deveu a um tratamento sistemático por parte do filósofo grego. A não-sistematicidade garantida através da apresentação dialógica e mítica, de certo modo, (distintamente ao que vimos na preleção sobre o *Sofista*), agora é tida como uma vantagem, pois antecede o formato disciplinar que ficou consagrado a partir de Aristóteles.

A alegoria conta uma cena ambientada no subsolo de uma caverna. Os personagens são os homens que nasceram aprisionados junto a ela, permanecendo acorrentados pelo corpo e pelo pescoço, de modo a não conseguirem realizar movimentos com a cabeça. À sua frente eles têm apenas a parede da caverna onde assistem ao bruxulear de sombras que vão e vêm. Essas sombras são projetadas pelo fogo que está por detrás de uma espécie de passarela, e esta, atrás dos prisioneiros. Neste palco passam animais e homens carregando todo tipo de coisas. O que os prisioneiros veem, portanto, são as sombras desses objetos à luz do fogo que está fora do seu campo de visão.

Se um dos homens fosse solto e impelido a se levantar, virando-se para o fogo e para as coisas que geram os reflexos na parede, sofreria um grande choque e se sentiria incomodado por estar habituado à escuridão. Por isso, as sombras continuariam lhe parecendo *mais verdadeiras* (ἀληθέστερα) do que as coisas que lhe são apresentadas agora. Se fosse forçado a olhar na direção da luz que vem da entrada da caverna sentiria uma grande dor nos olhos e tornaria a olhar para baixo, na direção daquilo com o quê já está familiarizado, pois esses entes lhe parecem “mais nítidos” (σαφέστερα) – portanto, buscaria novamente as sombras.

Mas se o tirassem da caverna “à força” (βία), obrigando-o a subir o caminho escarpado para fora até a luz do sol, de início, nada poderia ver e padeceria por ter os olhos ofuscados pela claridade. Não seria sem dor e dificuldade que se adaptaria à luz do dia, entretanto, uma vez que com ela se acostumasse, passaria, aos poucos, a distinguir as sombras das coisas e seu reflexo na água. Em seguida, contemplaria os astros durante a noite: a lua, as estrelas e, por último, veria o próprio sol. Concluiria, finalmente, que é o sol quem governa as estações e os anos, assim como é a causa de tudo que é visível – mesmo daquilo que ele e seus companheiros

viam na caverna. O liberto “sentir-se-ia feliz” (εὐδαιμονίζειν) por ter mudado, mas “lamentaria” (ἐλεεῖν) pelos seus antigos companheiros que continuam presos à visão das sombras. Se lá retornasse para ter com eles, sofreria um novo abalo na visão ao adentrar às trevas da caverna. Agora, por razões inversas às da saída, estranharia a escuridão que antes lhe era familiar. Suas investidas seriam motivo de chacota aos prisioneiros e sua vida estaria em risco se tentasse trazê-los para fora.

Depois da narrativa, Platão prossegue com uma interpretação da alegoria (517a-c) que consiste no estabelecimento de uma correspondência com as imagens nela evocadas: a caverna e suas sombras correspondem ao mundo visível (sensível), o fogo é a imagem da força do sol. A saída da caverna e as coisas que foram “contempladas” (θέαν) acima correspondem à ascensão da alma ao “lugar inteligível” (νοητὸν τόπον). Por último e penosamente, o homem que saiu da caverna vê o sol que representa “a ideia do bem” (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα): “causa de tudo que há de direito e belo em todas as coisas” (πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία).

A imagem da caverna é, pois, o simulacro ou “ícone” (εἰκών, 517a8) do modo como o homem se encontra diariamente fiado ao “mundo”. Ali ele se sente “em casa” porque aquilo que no âmbito da caverna lhe diz respeito é “o real” – ou seja, as sombras (que ainda não aparecem como tais) são o *ente*. As coisas que estão fora da caverna, por sua vez, têm a função de ser a imagem daquilo que propriamente *é*, do que constitui a “entidade” do ente. Quando o homem imagina que está vendo as “coisas” mesmas, na verdade, o que vê em primeiro lugar é a sua *evidência* – *Aussehen*⁶¹ é o termo que Heidegger (SW, p. 152; 161) emprega para traduzir εἶδος e ἰδέα.

Para iniciar a interpretação, o texto que se encontra no começo do sétimo livro da *República* (514a – 517b) é dividido e subintitulado por Heidegger em quatro subseções:

1. (514a-515c) “*A situação do homem na caverna subterrânea*”
2. (515c-515e) “*A libertação do homem dentro da caverna*”
3. (515e-516c) “*A própria libertação do homem para a luz*”
4. (516c-517b) “*O retrospecto e a tentativa de descer de volta no existir da caverna*”

No início de cada uma dessas divisões, Heidegger oferece sua própria tradução-interpretativa para o trecho correspondente do diálogo. A despeito de serem esclarecidas uma a

⁶¹ *Aussehen* poderia ser traduzido simplesmente por “aparência”, no entanto, *aparecer* ainda preserva o sentido de algo que se “apresenta” ou “põe diante de” (*ad + parere*: adiantar, aprontar). Stein opta por “aspecto”, o que exclui o uso desta palavra para tradução de “*Aspekt*”. Por isso preferimos a opção mais literal de Claudia Drucker, que a traduz por “evidência”. A escolha é boa na medida em que o termo (*ex-videre*: *aus-sehen*) evoca a *exposição* (da totalidade do ente) num *mesmo plano* de *visibilidade*.

uma, a dinâmica hermenêutica de Heidegger as vê de modo a não considerá-las fechadas em si mesmas, isto porque, segundo o filósofo, o essencial está *entre* estes estágios, na *passagem* de um ao outro. O que se tem em vista é a determinação da essência da verdade posta em *movimento* segundo uma crescente clarificação. O mais notável é que o *desencoberto* seja empregado no comparativo (ἀληθέστερα), assim como o próprio ente possa ser *mais ente* (μᾶλλον ὄντα). Mesmo o homem é um ente que pode ser “*mais*” ou “*menos*” (SW, p. 137-8). A alegoria retrata, justamente, a transformação do homem se tornando *maximamente* homem através de uma libertação.

O *primeiro* trecho destacado por Heidegger mostra como é a situação dos homens acorrentados na caverna. Estes homens se relacionam unicamente com as sombras refletidas na parede: elas são a sua única referência de mundo e constituem toda a sua realidade. Independentemente disso, eles já se mantêm, sempre e inevitavelmente, numa relação com o *desencoberto*, como mostra o final da passagem assinalada (515c) – ou seja, alguma coisa eles já enxergam. As sombras são o que inicialmente lhes vêm ao encontro, no entanto, como o fogo e as coisas das quais as sombras são reflexos não estão em seu horizonte de consideração, eles não os podem ver *enquanto tais*, isto é, justamente *como* sombras projetadas pelo fogo. Para eles, nesse estágio, a sombra é aquilo que possui mais realidade, é o *próprio ente*. Este homem não tem nenhuma experiência própria de si consigo mesmo, nem dos outros. Apenas para quem já for capaz de conceber todo o quadro é que as sombras se podem mostrar como reflexos turvos. Todavia, fica claro que o homem, mesmo nesse nível, é de tal maneira que o seu modo de ser consiste em se “comportar” com o “desencoberto” (*Unverborgen*) como ente (SW, p. 133; 142).

Entregue ao que está dado no fundo da caverna, ele ainda “não tem nenhum relacionamento [*Verhältnis*] consigo mesmo” (SW, p. 133; 143). Num pensamento que resgata as mesmas determinações e traça um paralelo com a analítica existencial de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a caverna é a situação *cotidiana* do homem, na medida em que ali ele está “entregue ao falatório”, ao que é usual e imediato. “No cotidiano, o homem esquecido de si mesmo se perde na urgência das coisas” (SW, p. 133; 143).

Um dos traços mais notáveis da compreensão dessa interpretação de 1933 está na maneira como Heidegger encara o elemento *gradativo* no movimento de clarificação e, respectivamente, na “essencialização” humana – suportado pela “diferença de grau” (*Gradunterschied*) da narrativa. Tomando o passo-a-passo da alegoria, Heidegger fala da crescente “proximidade do homem ao ente”. Este fator gradativo vem assinalar uma distinção

interna (“ôntica”, portanto) *entre* os homens, no momento em que Heidegger pretende apontar e atribuir uma insigne distinção para os alemães que seriam capazes de compreender o mito:

[59] Uma coisa fica clara: verdade e ser-verdadeiro não é algo indiferente, genérico, não imutável para todo mundo, sempre igual. Nem todo mundo tem o mesmo direito e a mesma força para toda e qualquer verdade. Toda verdade tem seu tempo. Certas verdades, certos homens e certos tempos amadurecem e sazonom. Não convém falar tudo para todos sobre tudo. A verdade tem seu grau, seu nível e sua nobreza, e cada vez de maneira em que o próprio homem é digno de estar numa proximidade e numa distância em face do ente. (SW, p. 138; 147-8)

Heidegger não tem dúvida: essa é a situação “cotidiana” (*alltöglich*) do homem na medida em que está entregue ao “falatório” (*Gerede*). Trata-se de um lugar de indistinção em que o homem se perde no esquecimento de si mesmo junto à pressão característica exercida pelas coisas que lhe vem ao encontro.

Outra interessante constatação que atesta o foco distinto deste curso é feita por Heidegger já no primeiro estágio da alegoria⁶². Trata-se do destaque atribuído ao *comportamento humano*. Como vimos, mesmo que o prisioneiro não conceba a relação entre o fogo e a luz (por estar completamente imerso na caverna sem poder distinguir entre claro e escuro), ele jamais vê a “aparência de outra coisa”, senão sempre já *o ente mesmo* (*das Seinde selbst*; τὰ ὄντα), com o qual se *comporta*. Ou seja, não concebendo a sombra como aparência, as “sombras” (que ainda não podem ser vistas enquanto tais) *são* o ente mesmo. Nesse contexto, o filósofo destaca uma determinação humana fundamental: o homem só pode se *comportar* por se achar em relação com o ente. “O homem é tal que se *comporta* com o *desencoberto*” independentemente do modo como o ente se lhe apresenta, a relação com um ente é designada de *comportamento* (SW, p. 133; 142).

No *segundo estágio* assinalado, dá-se a libertação do homem das correntes que o prendiam pelas coxas e pelo pescoço junto à parede da caverna. A relação cotidiana é fraturada pela primeira vez por um acontecimento que atinge a *essência do homem* (SW, p. 136; 146). Platão fala em *desencobrimento* no modo comparativo, como “*mais verdadeira*” (ἀληθέστερα, 515d7) e, como dissemos acima, o próprio ente pode ser *mais ente* (μᾶλλον ὄντα). Heidegger não deixa de dar grande ênfase à diferença de grau no desencobrimento, e pontua que “inclusive

⁶² Cf. §12 *O desencoberto na caverna*. Nessa preleção a caracterização do primeiro estágio se estende por três páginas e no texto de 1947 se resume em apenas cinco linhas.

o homem pode ser sendo mais ou sendo menos”, isto é, realizar ou não realizar a sua *humanidade*, a sua essência peculiar.

O segundo estágio, no entanto, ainda não é *uma real libertação* (SW, p. 139; 149), senão apenas o movimento negativo de soltura. O homem aqui ainda permanece a contragosto e hesitante entre as sombras e as coisas reais. “Seu querer é um não-querer. Ele se retrai e esquiva a toda e qualquer exigência” (*Idem*). Poderíamos supor que, uma vez liberto, ele se voltasse espontaneamente para a verdade e seguisse em sua direção, mas o que se dá é justamente o contrário: quereria retornar à comodidade das sombras, visto estar mais habituado à penumbra. Isso ocorre devido à perturbação que o brilho e a claridade provoca nos olhos. Apesar de solto, o homem aqui se encontra *desnortado*, sem a visão clara da luz que está fora da caverna. Aqui ele não tem mais o apoio da opinião sobre as sombras, mas também não entrou em sintonia com a luz. Por isso, “tão logo deve olhar para o fogo, sente-se desamparado e quer voltar a ficar preso às amarras” (SW, p. 159; 168).

Apenas no *terceiro estágio*, enfim, dá-se propriamente a libertação do homem “para a luz originária”. Alguém arrasta o prisioneiro à força para o lado de fora da caverna (515e). Lá chegando, ele ajusta paulatinamente sua visão às coisas, de maneira sofrível, até se habituar (516a-b). Só há *libertação* propriamente dita quando houver uma *adaptação* consolidada dessa *transformação*⁶³ que se expressará numa crescente familiaridade à luz. Em última instância, a *libertação* se firma como *compromisso com a luz*⁶⁴. O terceiro estágio é marcado pelo libertar-se *para algo* (*für etwas*) bem definido: para a luz que sustenta a consistência de um “compromisso” (*Bindung*).

Ser livre em sentido próprio significa “ligar-se com a luz, acostumar-se nela” (SW, p. 160; 169). Ligar-se à luz quer dizer entrar em consonância e se ambientar com o esplendor da claridade que propicia toda a visão. É assim que os olhos se tornam afeitos ao sol. *Liberdade* é justamente “ligação”, “vinculação” e “compromisso”:

[60] Quanto mais livre nos tornarmos, quanto mais originariamente nos ligarmos à lei essencial das coisas, quanto mais próximos chegarmos do que está sendo, tanto *mais* nós *seremos*. Cada grau e cada escala da *realidade* do homem depende do grau e da grandeza de sua *liberdade*. Esta não está no descompromisso, ela é muito mais e tanto maior, quanto mais originário e prolongado for o *comprometimento* do homem, quanto mais o homem reatar o seu ser em seu comportamento

⁶³ Cf. SW 141; 150.

⁶⁴ Cf. §19, item b): “Liberdade como compromisso com a luz.” [*Freiheit als sichbinden an das Lichtende*] (SW, 159; 168)

nas *raízes* da sua existência, no âmbito mais profundo em que ele está lançado como essência histórica. (SW, p. 161; 170)

Na volta para as coisas, na virada para o mais ser, também o “olhar” e o “declarar” (*Blicken und Aussagen*) se formam “mais corretamente” (SW, p. 140; 150). Por isso, no terceiro estágio, Heidegger atesta uma “duplicação do conceito de verdade” (*Doppelung des Wahrheitsbegriffes*) que será explorada em todo o curso: há a verdade original já realizada como desencobrimento de ser independentemente de qual é a situação que o homem se encontra (aprisionado ou liberto) e a verdade acentuada pelo reconhecimento do homem liberto que passa a ver com mais clareza.

A despeito do destaque distinto ao elemento gradativo por Heidegger, a verdade no sentido de “correção” não deixa de estar *fundada* no desencobrimento. Algemado ou liberto, a situação do homem também é um modo próprio do desencobrimento: “O modo e a espécie (*Art*) da verdade depende do modo e da espécie do homem” (SW, p. 143; 153) – o que não significa que a verdade seja subjetiva, “esse não é de forma alguma o caso”. O caráter violento da libertação é acentuado: “A libertação não é um passeio” (SW, p. 144; 153):

[61] *A libertação é violenta*. Pertence-lhe o uso da força, e daí a relutância do homem; ele não quer de forma alguma sair da antiga situação. A subida é penosa, em caminho acidentado. Libertação requer esforço. Aqui brilha a peculiaridade própria da existência grega. A existência dos gregos não é assim como a maioria dos professores de ginásio a representam, deitada de costas ao sol, não é uma felicidade e alegria dourada, mas uma luta ingente e monstruosa com os poderes mais tremendos e sinistros, tal como sobressai na tragédia de Ésquilo. (SW, p. 144; 153)

“Mas o que significa a vida do homem fora da caverna?”. Segundo a interpretação da alegoria oferecida pelo próprio Platão, “este ‘fora’ significa a estada do homem no lugar que se acha *acima* da abóbada celeste, é o lugar da *ideia* (ὑπερουράνιος τόπος). O sol não é senão a ideia suprema, a ideia do bem” (SW, p. 145). Nessa altura da preleção, ao fim da delimitação dos três primeiros estágios, Heidegger abre um parêntese para levar a cabo uma elaboração sobre o estatuto e a essência da *ideia* (§17) e sua relação com a *luz* (§18); a relação entre luz e *liberdade* (§19) e entre a liberdade e o ente (§20).

Os passos gerais da alegoria são retomados e explicados segundo os caracteres ônticos mais concretos dos fenômenos da *luminosidade*, do *ver* e da *visão*, da *claridade* e da *escuridão*. Heidegger quer mostrar, por exemplo, como a “visão” (ἰδέα) de algo *antecede* a apreensão das

características sensíveis que a compõe (cor, brilho, contorno, etc) (SW, p. 152-3; 162). “Livro, porta, janela, o que uma coisa é, já devo compreender (ver) *previamente*”. Qualquer coisa que *vista* tem a sua visão proporcionada, em primeiro lugar, pela *idéa*, isto é, o mesmo que o *εἶδος* (que Heidegger traduzirá para *Aussehen*). Para o grego, portanto, *ser* em primeiro lugar equivale a *aparecer*. “*idéa* = *εἶδος*, evidência de uma coisa, aquilo que uma coisa é, seu *ser-quid*, breve: seu ser” (SW, p. 154; 165).

No que concerne ao desdobramento histórico da “doutrina das ideias”, Heidegger concebe um breve panorama do desenvolvimento do pensamento ocidental que estaria por ela perpassada: o conceito cristão de Deus, o conceito moderno de razão, o romantismo, a consumação da filosofia em Hegel pela reunião entre racionalismo e ideia de Deus, as ideologias e as visões de mundo (sobretudo o marxismo)⁶⁵, a nova interpretação do cristianismo de Kierkegaard, e, por último, Nietzsche, que *lutou contra* três frentes: o *humanismo*, o *iluminismo* e um *cristianismo* sem solo.

[62] Desde então, já não há nenhuma posição e atitude clara do homem, originária e histórica-espiritual, mas apenas mesclas! Hoje, o homem não é mais capaz de ver e experimentar o seu próprio lugar na terra. Ele só será capaz de novo a partir do momento em que tiver experimentado a condição básica, a saber, a necessidade de se decidir em face dos poderes da essência do homem em geral, do *Dasein* mesmo, na medida em que esses poderes pressionam o homem e o compelem a uma escolha. (SW, p. 147; 157)

Numa referência clara e direta ao “instante atual do mundo”, Heidegger mostra quais eram as suas expectativas com relação ao papel do Nazismo: “Este instante ingente, em que o Nacional Socialismo é hoje forçado a entrar, reside no vir-a-ser de um *novo espírito da terra em geral*.” (SW, p. 148; 157). A leitura sobre a alegoria da caverna, nesse contexto, é uma apropriação com o intuito de redefinir o seu *próprio* “lugar na terra”. Para tanto, é necessário esclarecê-la: “A doutrina das ideias contém poderes vivos que nos dominam ainda hoje, embora estejam de todo desgastados e irreconhecíveis” (*Idem*).

Por fim, entrando em concordância com a determinação fundamental de Platão, Heidegger não vê problema em justapor aquilo que entende ser o fato fundamental da existência humana já em *Ser e tempo* – isto é, a “compreensão de ser” que possibilita que o homem se comporte com relação ao ente e seja no modo da *linguagem* – com a *visão das ideias*: “A

⁶⁵ “Se não houvesse doutrina das ideias, não haveria marxismo. O marxismo só se pode, pois, superá-lo, se antes discutirmos e debatermo-nos com a doutrina das ideias e sua história, longa de dois mil anos.” (SW, 151; 160).

essência da linguagem e a visão das ideias são a mesma coisa: existir como homem” (SW, p. 156, 165). Além de atrelar suas determinações fundamentais acerca da essência humana à compreensão platônica, Heidegger também cede a uma concordância fundamental com duas definições basilares de Aristóteles: a do ζῶον λόγον ἔχον (“vivente com linguagem”) e a do ζῶον πολιτικόν (“vivente político”)⁶⁶ – está última, ressalta Heidegger, não indica que o homem seja provido de uma “essência gregária”, o que com ela se destaca é a função do *Estado*:

[63] O homem é aquele ser vivo que, por sua natureza, pertence a ser *um com o outro no Estado*. Não se entende esse ser um com o outro pelo fato de haver muitos homens que se deve manter em ordem, mas que em sua convivência pertencem ao Estado e existem a partir de um Estado; e esta existência se cumpre e se estrutura na e pela fala, pelo λόγος. A ciência que se reporta ao poder da linguagem, a *retórica*, é a ciência fundamental do homem, a ciência *política*. (SW, p. 158; 167)

É notável o fato de Heidegger atribuir tal importância à retórica nesse momento, tida aqui como *ciência fundamental do homem* (*Grundwissenschaft vom Menschen*) e equiparada à ciência política. Antes disso, apenas em 1924 a retórica aristotélica havia se tornado o centro de uma investigação, na preleção *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* (cf. GA vol. 18).

2.6 Retomada da questão da verdade

A partir do §21, Heidegger retoma a questão da verdade tal como formulada inicialmente, mas agora leva em conta os resultados que obteve com a interpretação da alegoria. O filósofo deixa claro qual é o procedimento a se adotar: “Toda interpretação de uma poesia vai além do que se trata de interpretar; tem de compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu, para criar assim algo de positivo, na medida em que nós mesmos não criamos a respectiva obra” (SW, p. 167; 175-6). Mantendo-se “dentro” de algo que reivindica ser “a orientação da filosofia grega”, Heidegger pretende ir “além de Platão”. Esta interpretação se centra na ênfase dada às ocorrências do termo ἀλήθεια em todas as suas formas (adjetiva e comparativa), assim tratadas como “graus de desencobrimento”.

O que se segue no mesmo parágrafo §21 é uma elaboração extremamente sutil, mas fundamental, em que uma determinação basilar da história do pensamento humano tem seu

⁶⁶ Cf. *Política* 1278b20.

status profundo esclarecido e, de certa feita, estendido por Heidegger. A conjunção entre a *ideia* e o próprio *ser* conforma uma espécie de dobra – uma curva fundamental, por assim dizer – marcada por uma tensão peculiar expressa no papel da *visão*, isto é: do *ver*, do *encarar*, do *olhar*, que passa a abranger compreensivamente a luz geradora, vinculando-se, assim, a ela. No trecho a seguir fica claro como se conjuntam e organizam esses fundamentos:

[64] As ideias, pois, deixam a manifestabilidade do ente co-irromper; assim são elas mesmas o propriamente *verdadeiro*. Irromper *com*! Elas mesmas, somente por si mesmas, não podem fornecê-la, pois não se pode falar de ideias *por si*. Reside na essência da ideia que sempre se refira a um ver. Pertence à ideia relacionar-se com um ver. A característica do que Platão nomeia de ideia não é doação; pertence-lhe sempre ser *encarada* (o encarado remete sempre para um ver. Ideia é sempre encarada). (SW, p. 171; 180)

Nesta passagem também é possível ver porque a demarcação da função do ente “vidente” (isto é, do homem) se tornará um problema em 1947: ao pontuar esta dependência da ideia à *visão* e a sua “não doação” (*Idee ist keine Zugabe*), *aquele que vê* e é capaz de visão, (isto é, o homem) entra em cena – fato elementar inegável, mas suficiente para *comprometer* a simplicidade aniquilante do ser que se revelará a Heidegger na fase “meditativa”. Para compreender porque tal *dobra*, consumada na relação *ver-visto*, trará prejuízos para toda a história ocidental, é necessário que se tenha em vista qual é o grau de depuração de ser que está constantemente sendo perseguido por Heidegger de maneira, digamos, obsessiva e extenuante.

Como já dissemos, outro elemento fundamental em jogo no período do reitorado é a influência semi-velada de Nietzsche, todavia, o aspecto “criativo” na caracterização da visão é assumida não só desde a sua influência, mas também através de Kant:

[65] [Trata-se de] um ver peculiar, que se distingue da experiência das coisas. As coisas vem ao encontro, elas nos vêm de encontro, elas nos são dadas. Na *apreensão das ideias*, não se trata de detectar alguma coisa dada de antemão em algum lugar. As ideias só o são *na e por uma visão* que cria o visível, trata-se de um ver *criativo* peculiar. Esta visão não é um olhar vidrado, mas um ver que *propicia e cria*. Tomando nessa direção, Kant diz que o homem é *criativo*. (SW, p. 171; 180)

Cumprir buscar e destacar a situação que condiciona o embate de princípios mesclados nesse curso: *ser, ideia, visão, verdade, homem*. Quanto à relação homem-verdade, Heidegger afirma que a verdade não é uma ocorrência, “senão um *acontecer* (o projeto criativo das coisas)”

(SW, p. 174-5; 183), que se dá numa conexão intrínseca e essencial com o homem. “Somente enquanto o homem *existe*, numa determinada *história*, é que se dá e acontece verdade. Não há nenhuma verdade em si, mas verdade é sempre *decisão* e *destino* do homem, é algo *humano*.” (SW, p. 172; 181). A assunção parece fazer com que tendamos a afirmar que a verdade, por fim, repousa na arbitrariedade humana – concepção que nos levaria “para o *relativismo* e, depois, para o *ceticismo*.” No entanto, antes de deixá-la decair a esse nível, urge colocar uma “contra-pergunta”: a pergunta pelo homem e pelo humano.

[66] (...) Daí surgiu a objeção de que, com isso, a essência da verdade decaiu para o arbítrio e prerrogativa do homem singular. A verdade se hominiza, no sentido de tornar-se dependente do homem. Esta objeção parece legítima de início. Em contraste, exigimos que o objetante informe o que chama de homem, que dê uma determinação da essência do homem. O que é o homem? Não se pode responder de qualquer jeito. (SW, p. 175; 184)

A questão da relação entre *verdade*, *acontecimento* e *história* permanecerá no núcleo da problemática do seu pensamento através de reelaborações repletas de nuance – como se vê nas obras e anotações postas no papel entre 1936 e 1940. O *acontecimento do ser*, então, sobrepassará o *acontecimento do homem* e o processo de “antropomorfização”. A “meditação” de sentido heideggeriana se tornará um exercício de pensamento ainda mais áspero, esboçando-se num campo intuitivo tateante que poderíamos qualificar como “hiperteórico” – já que se esboça de modo a não admitir nem mesmo a apreensão *conceitual* da filosofia antiga.

Algo acontece na alegoria: o próprio homem se liberta para o desencoberto. Não é a verdade que se “hominiza” (*vermenschlichen*), mas é o homem que está na verdade e se desloca entre os seus diversos graus. Tal como o prisioneiro da caverna, o homem nasce numa “comunidade” (*Gemeinschaft*). “Ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito bem-determinada, com a qual ele mais ou menos se debate e discute”. Dá-se o embate entre o despertar da *singularidade* frente a uma *comunidade* já constituída e firmada nas suas conveniências. A pergunta pelo homem não deve ser colocada e respondida como se pudéssemos interrogar “qualquer um vagando pelo planeta”. A colocação correta da pergunta deve retornar a nós mesmos: “*Quem somos nós?*” (*Wer sind wir?*) (SW, p. 176; 185).

Para adentrar nesta pergunta autorreferente, novamente, se requisita a alegoria. Atente-se a isso: o homem é aquele que se comporta com o ente enquanto manifesto, porque o “acontecimento fundamental” (*Grundgeschehnis*) é um *vislumbre criativo e antecipador*. Isto

é o mesmo que *existir*, no sentido do aflorar e sair *para fora* (ex) da “ex-sistência” (SW, p. 177; 186).

Diferente da *planta*, que se encontra banida para dentro de si mesma sem relacionamento com o outro, e do *animal*, que está tomado e absorto numa relação instintiva com o ambiente, o homem está “iluminado” (*gelichtet*), compreendendo o ambiente como tal e assim podendo moldá-lo e dominá-lo (*Idem*).

2.7 O quarto estágio da alegoria

Por fim, na última etapa do percurso, Heidegger desenrola e enfatiza o *retorno* do homem liberto à caverna. O último estágio não significa um aumento ou acréscimo da extensão do *saber* conquistado na terceira etapa, se não que “a história volta para trás”. Não há um novo grau de desencobrimento. Neste trecho (516e3-517a6) também já não se fala em “luz” e em “ideia”. Contrariamente, a *história do homem* termina com uma consideração sobre a *morte*. “Tudo termina com a perspectiva do destino de ser morto, da expulsão mais radical do homem de dentro da comunidade humana”. Quem morre é aquele que se prepara para libertar os prisioneiros da caverna. “A questão decisiva é: quem é este libertador?” (SW, p. 180-1; 189).

No §24 a ênfase recai de pronto na figura do *filósofo* enquanto promotor da libertação. Heidegger cita sua própria tradução de uma definição apresentada por Platão⁶⁷ no diálogo *Sofista* (254a8), onde o filósofo é definido com relação à *visão* de algo que a massa não é capaz de enxergar:

[67] O filósofo é aquele cujo empenho mais íntimo é visualizar o ente como tal. Está na essência da claridade do lugar onde se encontra o filósofo, que nunca é um lugar fácil de ver; pois a visão (*Blick*) da massa não é capaz de ver na direção daquilo que vai além da situação do dia a dia. (SW, p. 181; 190)

Portanto, o filósofo, sem nenhuma dúvida, é o homem capaz daquela visão adaptada e em conformidade com a luz. Ele deve retornar à caverna como libertador dos prisioneiros e, assim, ficar exposto, vulnerável ao ataque dos seus habitantes. A morte recordada por Platão na alegoria é a de Sócrates – Heidegger frisa que o caso de Sócrates é uma exceção, visto não

⁶⁷ A tradução mais próxima do original grego: “Quanto ao filósofo, é à visão do ser a que sempre se dirige sua linguagem. Através do resplendor desse lugar que nunca é fácil de enxergar. Pois os olhos da alma da multidão não são capazes de suportar a visão em direção ao divino”. (SF, 254a8)

pertencer ao destino do filósofo em geral beber uma taça de cicuta (SW, p. 182; 190-1). “Matar”, alegoricamente, não precisa ser apenas dar uma taça de veneno (a morte corpórea), mas também consiste em que o próprio filósofo e o seu perguntar sejam transferidos para dentro da caverna e lá ele se torne ridículo ante a linguagem dos habitantes da caverna, vítima da gozação pública (SW, p. 182; 191).

O filósofo é aquele homem que havia deixado a caverna e agora para ela retorna. Lá, deve ele entabular conversa com os prisioneiros “apenas a fim de capturar um ou outro que ele acredita ter reconhecido, e conduzi-lo para cima pelo caminho íngreme” (SW, p. 183; 191). O filósofo ainda corre o risco de ter o que diz aos prisioneiros tomado, de repente, pelo contrário. “Por isso, pertence à essência do filósofo viver *solitário*; a solidão está dada em seu modo de ser, na posição no mundo (*Weltstellung*) que ele tem. É tanto mais solitário por não poder recolher-se à caverna”. Sendo Heidegger mesmo o filósofo em questão, não podemos deixar de repensar como as suas palavras a respeito do estatuto dessa figura repercutem em seu *próprio caso* biográfico, ou seja, na própria “posição no mundo” desempenhada no momento em que determinado regime ascendia ao poder, quando vemos que seus esforços eram dedicados para estabelecer o vínculo entre a história alemã e a alegada herança grega.

A partir da “solidão” (*Einsamkeit*) que caracteriza a sua vida, o filósofo fala de um “instante decisivo”, entretanto, suas pretensões não são grandiosas ou espalhafatosas: não quer ele entrar num longo e tumultuoso *debate* com os moradores da caverna, mas somente reaver um ou outro a quem julga ter reconhecido:

[68] A partir da solidão ele fala no instante decisivo. Ele fala com o perigo de o que diz de repente transformar-se no contrário. Não obstante o filósofo *deve* descer para a caverna, não, porém, para entrar em debate com os moradores da caverna, senão apenas para pegar um ou outro, que ele acredita ter reconhecido, e levá-lo para cima, pelo caminho íngreme, não por meio de um único ato, mas sim pelo acontecimento da própria história. (SW, p. 183; 191)

O filósofo não age a fim de dar alvitre, senão que o seu *dever* de descer à caverna dirá respeito à sua vinculação com uma missão *histórica*, a qual ele já ouviu e obedeceu, viu e reconheceu. Estando lá embaixo, ele procura pelos seus semelhantes a quem poderá ajudar a despertar arrastando pela subida dolorosa, refazendo, assim, certo ciclo de manutenção e guarda da chama do seu saber.

O nexa entre o quarto estágio e os três primeiros ainda não está esclarecido. Essa etapa diverge das anteriores na medida em que não se trata mais de *aumentar* a clarividência da

verdade. Com os olhos cheios de luz, o filósofo desce à caverna e enceta conversa com os prisioneiros. Com “novos olhos” dirá o que agora vê. “Ele sabe e vê o que é luz, o que é sombra, o que é propriamente realidade e o que é aparência” (SW, p. 183; 192). O liberto agora sabe que sombra e luz, encobrimento e desencobrimento se dão *juntamente*. Aqui se descobre que a verdade não se dá em si e por si, mas que ela *acontece* (*geschieht*) numa “altercação” (*Auseinandersetzung*) constante com o encobrimento (SW, p. 184-5; 193). Estar ao mesmo tempo na verdade e no engano é estar numa luta constante que resguarda um fundo relacional de divergência e tensão. Eis a situação do homem nesse embate:

[69] (...) O homem existe *simultaneamente* na verdade e na inverdade, no encobrimento e no desencobrimento. Não são duas esferas separadas, de vez que todo estar na verdade é altercação, uma luta. Permanecer na inverdade é esmorecer na luta. Quanto mais agudamente o homem enquanto histórico, quanto mais agudamente um povo é tomado e pressionado, tanto mais necessária é a luta pela verdade; isto é, a altercação com a inverdade. (SW, p. 184-5; 193)

A concepção de saber assumida aqui não admite inocuidade. O homem, enquanto aquele que *é* na verdade, está inevitavelmente vinculado a uma disputa no seio do “desencobrimento” e deve se decidir pela *realidade* (*Wirklichkeit*). Além do que, deve-se levar em conta que o homem, na medida em que cresce no centro de uma *comunidade* (*Gemeinschaft*), “já cresce numa verdade totalmente determinada, com a qual ele menos ou mais se debate” (SW, p. 176; 184).

“O filósofo é um libertador e só o *é* enquanto tal” (SW, p. 186; 195). A libertação não é como um passeio, não é pacífica. O libertado – que agora ascendeu ao *saber da luz* que rende o contraponto com as trevas – passa a *participar* (*mithandeln*) de um embate, numa altercação entre verdade e inverdade. O filósofo é a própria realização do ser homem na medida em que ele mantém uma relação com a totalidade do ente e com a história. Ao tornar-se filósofo, ele agora tem um compromisso com a comunidade à qual pertence:

[70] O filósofo não é o protegido, mas aquele que enquanto libertador colabora e age junto à história dos que com ele pertencem, na medida de ser, em uma comunidade. Segundo o que dissemos previamente, todos os homens devem se tornar filósofos caso queiram existir propriamente. Isso é verdade na medida em que, entre muitas outras possibilidades de existir, ser filósofo significa o modo fundamental em que o homem está e se relaciona com a todo do ente e com a história do homem. (SW, p. 186; 195)

Por outro lado, o humano *não o é* na medida em que se encontra em um dos dois extremos: ou aprisionado na caverna *ou* mesmo fora dela. Ele é humano justamente no *trânsito* (*Übergang*) constante da caverna para a luz e de volta. Segundo Heidegger, soçobrar na passagem entre essas instâncias é a própria *história* do homem e desse *destino* ele não se desvencilha mesmo quando diz não se interessar ou não gostar de filosofia. Diante disso, ele só pode assumir seu destino e levá-lo a cabo (*bewältigen*) ou abster e reduzir-se a nada (*zu Grunde gehen*) (SW, p. 187; 196).

O que o homem conquista no quarto estágio é a capacidade de distinguir entre ser e aparência (*Sein und Schein*). No entanto, não há puro desencobrimento, pois a aparência e o encobrimento pertencem a ele e nele se dão. A “resposta decisiva” à pergunta pela verdade é: *a não verdade pertence à essência da verdade*. Para os gregos, de todo modo, verdade é *exceção*. A expressão é marcada pelo alfa negativo, que diz literalmente o que é arrancado e conquistado. Isso se dá sempre numa confrontação.

[71] Agora poderemos compreender porque os gregos não expressavam a verdade positivamente. O ente deve ser simplesmente arrancado do encobrimento para a história, deve ser conquistado numa luta. Verdade não é posse. (SW, p. 188)

No propósito da alegoria, isto equivale a dizer que o homem deve transpor o bloqueio natural de visão com o qual nasce, crosta ou camada extra, por assim dizer, a ser trespassada na experiência da libertação, quando as amarras do olhar cedem ao brilho fulgurante do ente tal como é em toda a sua resplandecência.

Heidegger compreende o *destino* como emissão e envio, como uma onda inevitável que engloba e carrega o homem. Seguindo a *missão* do destino do povo a que pertence, da comunidade na qual está inserido, o filósofo é aquele que *cria* a “pré-visão” e a perspectiva à qual o acontecer impele. Ele não fica imune, numa posição superior e alheada, pois também sofre a atuação do destino que o carrega:

[72] Desse modo o filósofo é aquele que cria a previsão e a perspectiva da visão para onde todo o acontecer puxa e impele. O filósofo não é aquele que, posteriormente, põe sua época em conceitos filosóficos, mas que projeta sua época e antecipa seu destino. O que, porém, não pode ser oportunidade para o filósofo é retirar-se como superior, mas, no máximo, sofrer este seu destino, no sentido em que carrega um destino. (SW, p. 188-9; 197)

O saber filosófico possui dignidade própria, independentemente de qualquer conhecimento científico: “O que se tem de saber na e com a filosofia só pode ser sabido e dito de outra forma e não dito como qualquer conhecimento científico” (SW, p. 191; 199). Assim, ainda que Platão pene para trazer à palavra e dizer o não-dito, apreendendo segundo imagens-símbolos e mitos, nada do que lhe escapa poderia ser melhor contemplado por uma apreensão científica.

“As ideias são o mais descoberto e o mais ente” (SW, p. 191; 200). A ideia viabiliza o aparecimento do ente e a “ideia suprema” possibilita o descobrimento como tal, “possibilitando” (*ermächtigen*) o ente na sua clarificação a ser o que propriamente é. O ἀγαθός não teria “nenhuma significação moral” (*keine moralische Bedeutung*), seja a que lhe atribui a moral cristã ou a moral secularizada. “O bom, para um grego, não é oposto ao mal ou, menos ainda, ao ‘pecaminoso’. (...) O bom é o que impõe, mantém-se, suporta, o que presta”. (SW, p. 192; 201). A ideia é o *ente* mesmo (ὄντως ὄν) e o *verdadeiro* (ἀληθινόν). O verdadeiro é aquilo que, em primeiro lugar, já deve estar aberto e manifesto para que qualquer ente se coloque. Desse modo, exemplifica Heidegger, devemos compreender “antecipadamente” o que é um livro na sua visualidade ideal para que um livro seja reconhecido. Em cada coisa a ideia é o que é mais próprio e mais manifesto e, importante notar, “essa apresentação da ideia assinala um caráter de potenciação gradual” (SW, p. 193; 202).

[73] A ideia *suprema* é o bem. ἀγαθός diz e significa para um grego o que se impõe, o que se mantém e resiste. Ser bom significa: impor-se, resistir e, assim, manter e dar consistência. É o que corresponde à essência da ideia: o que possibilita ente e o manifesto. A ideia enquanto possibilitadora há de ser o que propriamente impõe-se, ser o-que-dá-consistência. Daí ser o *bem* a ideia *suprema*. Até aí vai, por assim dizer, a discussão *formal*. (SW, p. 194; 202)

Com relação à essência do Estado (*Staat*, πόλις), quem deve exercer o poder é determinado tipo de homem através de uma forma determinada de “domínio” (*Herrschaft*) (SW, p. 194, 203). Comumente, se diz a partir da teoria de Platão que esse é o filósofo, mas, adverte Heidegger: não os professores e estudantes de filosofia, o que seria catastrófico. Mas significa que os homens que carregam o domínio do Estado devem ser filósofos. Tal como os filósofos, os homens “filosóficos” tem a característica de ser *guardiães* (*Wächter*, φύλακες). Este protetor deve garantir o predomínio do Estado sob a filosofia, não como um sistema de pensamento, mas como que perpassado por um “saber” (*Wissen*) mais amplo e profundo sobre o homem e sobre ser humano. Contudo, num estado, há poucos desses guardiões.

Segundo Heidegger, a preocupação com a qual Platão se a vê em toda a *República* (inclusive na alegoria da caverna) é a da criação desses guardiães: “com que meios e de qual forma poderá o estado educar (*erziehen*) e gerar de si mesmo esses guardiães?” (SW, p. 194, 203). Nesse contexto é que a pergunta pela essência do *saber* ganha relevância. Tal questão não diz respeito, absolutamente, à preocupação acadêmica em estabelecer uma “teoria do conhecimento”. Trata-se de considerar o *saber* como questão fundamental na medida em que ele constitui “o estofo (*Bestand*) mais íntimo do ser do Estado. Na medida em que o Estado é livre, isto é, igualmente um poder *vinculativo* (*Bindend*) de um povo” (SW, p. 195; 203).

No §28, Heidegger resume e repete o trajeto da preleção percorrido até ali. Situa a questão da verdade na acepção “originária” e de “correspondência” como sendo uma questão eminentemente *histórica*. Para além de meras concepções ou “definições”, elas concernem ao “ser mais íntimo do homem” (SW, p. 202; 210). A resposta de Platão à pergunta pela verdade é dada na ilustração alegórica esmiuçada por Heidegger no curso. Tal resposta trata a verdade como um percurso *gradativo* de quatro etapas do saber, sendo que a quarta marca o retorno do visionário (aquele que descobriu o sol) à caverna.

A “ideia do bom”, trabalhada por Platão como a imagem-símbolo do sol, é “aquilo que possibilita tanto o *ser* quanto o *desencobrimento*”. Destaca Heidegger que o “bom” (ἀγαθόν) era uma palavra de uso diário, que significava esse *possibilitante* (*Ermöglichende*) – ou ainda, poderíamos dizer, “propiciante” – e sobretudo o “imponente” (*Durchsetzende*) e determinante (*Bestimmende*). Não se trata de um *conteúdo*, mas de um *modo*, de um “como” (*Wie*) (SW, p. 202; 211).

De maneira inequívoca, Heidegger prossegue afirmando a necessidade de resgatar o senso de *reeducação* (*Umerziehung*) da alegoria a fim de que possamos *ver*, pois se prosseguirmos entregues ao cotidiano “não estaremos juntos à verdade em sentido próprio” (SW, p. 148; 157). Aqui, Heidegger *nega* o emprego do termo “*Bildung*” para a tradução de “παιδεία”⁶⁸ e menciona a famosa obra que Werner Jaeger⁶⁹ dedica a essa questão como exemplo de mera “representação de um erudito humanista”. A postura e atitude resistentes do *Dasein* são então acentuadas, ganhando gravidade e importância. A ἀπαιδευσία (deseducação), por sua vez, significa a “ausência de poder” (*Ohnmacht*) o “não sustentar-se” (*Nichtstandhalten*) (SW, p. 205; 215).

⁶⁸ “Παιδεία não é nem formação nem educação nem modelação, senão a *atitude do Dasein a partir do manter-se persistente em face da potenciação para a história e o destino*”. (SW, 291; 299).

⁶⁹ Cf. JAEGER, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: de Gruyter, 1933. (referenciada em: SW 207; 215)

Heidegger é assertivo ao rejeitar qualquer interesse em tratar o pensamento platônico através de suposições sobre um desenvolvimento genético – interesse escuso que se restringiria meramente a professores da disciplina. À essência de uma filosofia pertence o não modificar-se (alegação curiosa quando consideramos as variações no pensamento heideggeriano, patentes em diversos âmbitos):

[74] No âmbito das interpretações da filosofia de Platão se diz, muitas vezes, que no fim da vida ele teria abandonado a ideia do bem. Esse modo de pensar é típico de professores de filosofia, que todo ano mudam de parecer e acham que com isso estão se desenvolvendo e crescendo. O essencial de uma filosofia é que do princípio ao fim permaneça sempre a mesma. Platão nunca pensou em abandonar sua doutrina. É o que se colhe, sem mais, da *Carta VII*. Nela encontramos intactos o domínio do bem. (SW, p. 204; 212)

CAPÍTULO III – 1947: A DOUTRINA “HUMANISTA” DE PLATÃO SOBRE A VERDADE

3.1 Preâmbulo

Neste capítulo apresentaremos a reinterpretação de Heidegger da *alegoria da caverna* publicada em 1947. As grandes diferenças de ênfase e finalidade desta elaboração não demoram a aparecer: o seu pensamento passa a se incumbir de revelar os *limites* da “doutrina” platônica ao pensá-la como a precursora que definiu *estruturalmente* toda a tradição metafísica ocidental. Se antes, reforçando os traços da narrativa platônica, o investimento formativo de Heidegger se traduzia no pincelamento do conteúdo interno da alegoria, agora, a tentativa passa a ser mais geral e aérea: avaliar a moldura explicativa que englobaria a história ocidental de um modo *superador*. Assim, o filósofo mergulhará na linguagem das *visões* de Platão para buscar sua “doutrina não escrita”, trazendo-a à tona sob a égide da metafísica.

A Europa de então encontrava-se em ruínas e, entre 1946 e 1949, Heidegger fora afastado da docência pelo “comitê de desnazificação” da Universidade de Freiburg. Nesse entremeio, pareceu-lhe interessante caracterizar a profunda mudança na “essência da verdade” que haveria provocado o ocaso ocidental. Tal mudança, frente ao simples “desencobrimento” inaugural do pensamento arcaico, também haveria sido responsável por engendrar o “humanismo” e todo o projeto formativo que ele traz em seu bojo.

A *Doutrina de Platão sobre a verdade* foi publicada pela primeira vez⁷⁰ em 1942 e, em 1947, modificado (RUBINI, 2014, p. 191) e republicado juntamente da *Carta sobre o “humanismo”*⁷¹. O adendo da famosa *Carta* (aos franceses) à publicação, por si só, revela e demarca o signo da dissolução daquele projeto metafísico-formativo. Estruturalmente, o texto segue os dois cursos⁷² sobre a alegoria ministrados no início da década de 30, no entanto, teve seu sentido e finalidade totalmente reelaborados. O alvo é inverso: nesse contexto não cabia mais a tentativa de oferecer guia ou direção à boa condução do homem (do homem alemão, mais especificamente), visto ser negada mesmo a tarefa de “despertar o senso comum” (PLW, p. 236; 248). Algumas *antigas* noções sobre a responsabilidade assumida pelo filósofo perante a sua comunidade, bem como, por outro lado, a expectativa que esta sustém diante da sua guia,

⁷⁰ *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: *Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch*.: Berlin: Verlag Helmut Küpper, 1942. (pp. 96-124).

⁷¹ *Platons Lehre von der Wahrheit: mit einem brief über den »Humanismus«*. Bern: A. Francke AG. Verlag, 1947.

⁷² As preleções de Freiburg que compõem os volumes 34 e 36/37 da *Gesamtausgabe* foram editadas e publicadas, respectivamente, apenas em 1988 e 2001.

serão reconsideradas, desmontadas e anuladas através da *análise* – aqui, no sentido mais forte do termo, como “soltura” e “desamarração”: (ἀνά + λύω).

Na apresentação da alegoria, de certo modo, Heidegger corrobora e fortalece o intento platônico restituindo o seu sentido eminentemente *filosófico*. Isto significa que a sua leitura não é balizada pelas opiniões assentes sobre Platão que, não raro, reduzem-se a interpretações inócuas (como em discussões sobre a possível existência de um “mundo das ideias”). Nesse sentido, Heidegger contraria a habitual limitação na abordagem de autores clássicos, marcada pela constante assunção prévia de problemáticas e de soluções pré-definidas – como nota Araújo Jr. (2010, p. 432), trata-se de “(...) passagens tão exploradas e desgastadas que para elas existem até denominações clássicas como *analogia do sol e do bem, linha dividida, alegoria da caverna*, como se ali tudo tivesse sido compreendido e não restasse mais nada a ser pensado”. Heidegger mesmo fala da “alegoria da caverna” com aspas: „*Höhlengleichnis*“ – sinalização frequente que o filósofo emprega para indicar o distanciamento de uma concepção desgastada pela repetição irrefletida. Somente contrariando essa tendência interpretativa indolente é que Platão pode recobrar sua força original de *determinação* – e é por ser determinante para o curso do pensamento ocidental que os seus diálogos devem ser repensados. Tal restituição, evidentemente, não significará uma subscrição às teses do filósofo grego. Antes, Heidegger o fortalece nos seus próprios termos a fim de tentar contorná-lo e delimitá-lo expressamente – o que significaria o mesmo que *superá-lo*.

É na interpretação sobre a alegoria da caverna de 1947 que Heidegger encontrará uma caracterização *essencial* da παιδεία como origem do modelo consagrado de formação humanística – mas não apenas isso: na alegoria o filósofo surpreende, igualmente, o *paradigma* fundamentador para toda metafísica posterior, de modo que Platão pode ser considerado o formador-mor e *formatador* do ocidente por ter lhe impregnado uma tendência fundamental, além de ter fornecido peças e tabuleiro com que a metafísica jogou nos séculos seguintes.

A novidade platônica poderia ser resumida como a inauguração de um *saber* resplandecente e criterioso. Saber que se dá, basicamente, na *apreensão* correta daquilo que foi *bem visto*. Em última instância, o que foi visto por quem está *formado* é a *idéa* suprema, isto é, aquilo que torna a própria visão possível. Assim, Platão apresenta a primeira forma mais bem acabada de um pensamento que determina a realidade enquanto hierarquia de camadas instanciadas, amarradas sob o jugo de um fundamento uno e elevado, de significação plena e irradiante.

No âmbito daquilo que, ordinária e comumente, vemos em primeiro lugar, temos as aparições sombrias e indistintas do “mundo sensível”. Em seguida, o vislumbre das próprias *ideias* que não se confundem mais com as suas ocorrências singulares sensíveis. No grau máximo do saber (que na alegoria equivale a ver o sol), enfim, o fator que desencadeia toda a visibilidade aparece como tal. Ele é chamado de ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα (RP, 505a2; 508e3; 517c1; 526e1; 534c1). A “ideia do bem” é a *evidência* daquilo que possibilita toda a aparência.

A tarefa de *formação* humana viria jungida e dependente de uma mutação radical na própria essência da *verdade*: seu evanescer como “desencobrimento”⁷³ primordial e a subsequente definição da verdade como *concordância* entre a sentença e a coisa. A *proposição* passa, então, a ser o lugar da verdade e obstrui o senso originário. Em 1933, Heidegger não apontava Platão como o responsável⁷⁴ por esta alteração, antes, a filosofia platônica era o lugar de um *embate* e o que importava era manter viva a *tensão* dessa guerra. Em 1947, Heidegger lerá Platão como *filósofo* cujo pensamento ainda vigora, o que não significa a aceitação das suas posições, pois a missão que agora se coloca é a de deflagrá-lo com toda a sua resistente estrutura.

Não havendo necessidade de apresentar a alegoria da caverna novamente (cf. capítulo anterior), abaixo, passamos diretamente às primeiras considerações interpretativas de Heidegger (3.2), destacando o papel da visão ante o ser do que se vê. Em seguida (3.3), passamos à transformação do pensamento que haveria se dado com Platão: o acontecimento de uma mudança da essência da verdade. O elemento supremo e unificador do qual Platão exige reconhecimento, colocado numa composição triádica que repercute nos séculos seguintes (conformando mesmo a estrutura de pensamento da Modernidade: a relação do sujeito-representação) – mostramos também como a “correção” do homem pela ideia haveria feito irromper o humanismo.

No item 3.4 veremos como, dando ênfase ao *aparecer* pronto e subitâneo à toda a realidade, Heidegger afasta a *visão* de ideia da tendência interpretativa moderna, que a pensa como *representação* ou produção mental subjetiva, acima de uma realidade material que lhe escapa: ideia não equivale à “representação”. O segundo passo, que diz respeito mais diretamente à questão da destituição do saber platônico, é mostrar como esta visão é alvo e

⁷³O modo como Heidegger nomeia a questão no curso de 1933 continua válida em 1947: „Das Schwinden der Wahrheit als Un-verborgenheit“

⁷⁴ “Nós não vamos questionar quando nem com quem o conceito vigente de verdade como correção ocorre pela primeira vez” (SW, 123; 135).

referência para formação. O ponto central é perceber que o trabalho de Heidegger tem por finalidade levar à desvinculação entre *ideia* e *ser*.

Em 1947, Platão é elevado ao posto de iniciador do *humanismo* formativo. Caberá aqui analisar a carta (originalmente destinada a Jean Beaufret) que veio como apêndice à *Doutrina de Platão sobre a verdade*, intitulada e conhecida como *Carta sobre o “humanismo”*⁷⁵. Destacaremos os pontos que julgamos constituir o eixo em torno do qual esse escrito. Para delimitar o pensar de Heidegger no vasto campo de discussão, começamos traçando o contexto em que em que a carta veio a lume (3.5). Em seguida (3.6), partindo do mote que rendeu título ao escrito, faremos uma explanação breve e geral acerca do *humanismo* para levantar as peculiaridades da interpretação do filósofo. No item 3.7 buscamos o entendimento heideggeriano da *metafísica* – visto ser esta a base de todo o humanismo. “Metafísica”, contudo, está longe de ser um termo unívoco no desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Para acompanhar a alternância de sentido desta palavra, levaremos em conta a conferência de 1929 que traz no título a pergunta expressa: O que é metafísica? e a compararemos com o que foi dito de novo na Introdução e no Posfácio acrescentados a ela na década de 40 – momento em que a tentativa de “superação” da metafísica já havia urgido.

Exploramos, então, a tentativa de Heidegger de ultrapassá-la através de um outro *pensar* que escape ao modo da fundamentação esquemática do raciocínio (3.8). Este pensamento essencial abalaria a definição tradicional de humanidade na medida em que repensa a sua essência somente desde o ser. Cabe, então, examinar o que é dito de positivo pelo filósofo a respeito da essência humana (3.9) a partir daquele que entende ser sua nova tarefa.

3.2 Doutrina de Platão sobre a verdade (1947)

Na *Doutrina de Platão sobre a verdade*, Heidegger retoma a mais famosa narrativa de Platão, originalmente apresentada no livro VII da *República* (514a-517c). Neste breve trecho do diálogo, Sócrates conta a Glauco a trajetória do homem que passa das sombras ao reconhecimento da luz do sol como a fonte de tudo aquilo que é visto pela visão. Antes de iniciar a descrição da cena, Sócrates adverte que o que será avaliado, por via de uma comparação com o que se seguirá, será a nossa situação no que diz respeito à *formação* ou *não-formação*: “Depois dessas coisas, falei, compare a nossa natureza no tocante à formação e à não-formação com a seguinte experiência” (RP, 514a).

⁷⁵ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o “humanismo”*. In: *Marcas do Caminho*. RJ: Vozes, 2008 (GA 9). Abrev.: BH.

Heidegger inicia o escrito oferecendo sua própria tradução da alegoria. Se a compararmos com outras traduções alemãs consagradas, como a de Schleiermacher, veremos que a tradução do filósofo é mais extensa devido à interpolação de notas explicativas. Tais explicações são marcas do procedimento interpretativo heideggeriano, que consiste no esforço de desenrolar as entrelinhas de uma dada obra. Isto significa que, ainda que a letra do texto seja o ponto de partida, o visado não está dado naquilo que a obra forneceria, por si só, em primeiro plano, afinal, “a ‘doutrina’ de um pensador é o não-dito em seu dizer” (PLW, 203; 215). O que jaz implícito como o “não-dito” no pensamento de Platão é que nele acontece uma “virada” (*Wendung*) na determinação da essência da verdade. A tradução de Heidegger destoará das demais sobretudo pelas escolhas *etimológicas* para a versão de termos-chave da sua interpretação – nesse ponto, como é sabido, a principal diferença está na caracterização da noção de “verdade” (ἀλήθεια), que se torna “desencobrimento” ou “desvelamento”.

Como veremos, o cuidado redobrado com a tradução destes termos se justifica na medida em que cada escolha enfatiza ou desabona o encargo atribuído à função do *ver*, bem como o próprio estatuto daquele *ente que vê*. Assim, é comum que certas tendências interpretativas (afeitas aos pressupostos modernos) escorreguem já de partida ao privilegiar ou partir de algo como *dado* na mira de sua consideração (como ler os gregos a partir das noções sujeito-objeto), o que põe a perder e encobre completamente a peculiaridade do pensamento antigo. Faz-se mister ver que não está decidido se *o visto* descansa substancialmente posto como “ideia” de uma *coisa* “percepcionada” e apreendida diante de um “sujeito” *que vê*, ou seja, que “possui” e dispõe da visão como uma “propriedade” ou “capacidade”, ou seja, a compreensão do processo de apreensão do real não está dado e fixado.

Mais adiante, deve ficar claro como Heidegger pretende fazer balançar a determinação platônica que inaugura a distinção e separação entre estas instâncias. Somente após essa determinação inaugural foi possível que “idealizássemos” as formas que se projetam à distância como algo a se alcançar e consumir. Em certa medida, para Heidegger, o “humanismo” será a submissão de um ente específico – o homem – à realização de uma dessas ideias predelineadas, seja a nível individual, coletivo ou social.

Como dito no capítulo anterior, quotidianamente, o homem imagina que está vendo as “coisas” de maior realidade, quando, na verdade, o que vê em primeiro lugar é a sua “evidência” – *Aussehen*: εἶδος e ἰδέα (PLW, 214; 226). Deve-se entender *evidência* não como mero “aspecto” (*Aspekt*) de uma exterioridade superficial no sentido de uma “representação”. Para os gregos, ἰδέα tampouco dizia o produto obtido através de uma atividade “mental”. A fim de

fazemos jus ao que está sendo expresso por Platão, devemos notar que ἰδέα (do verbo ἰδεῖν, correspondente ao latim *videre*: ver) então soava simplesmente como o “visto”. O que em primeiro lugar é *visto* (εἶδος) pelo *ver* (ἰδεῖν) é a *evidência* (ἰδέα). A evidência não é um decalque do “real” acrescentado como um esmalte que o colore, reveste e atribui forma, como se por detrás dessa realidade restasse uma zona de indeterminação “substancial” ou “material”. O plano do visível resplandece plenamente como o único plano acessível, e cuja imediatidade do *ver* jamais permitiu que algo escape *não visto*. Qualquer realidade – da mais patente e incontroversa, até aquela apenas vislumbrada, concebida, desconfiada ou criada ficcionalmente – é na medida em que já foi *vista*. Para Platão, portanto, podemos afirmar que *Ser* equivale e é *ser-visto*, e isso, frisamos, sem que ainda haja sido decidido algo sobre o estatuto e o lugar de *quem* vê e sobre a natureza da *visão* ela mesma. Obviamente, o filósofo discrimina e hierarquiza a visão qualitativamente, segundo os níveis de ser.

Ao pontuar o nível mais imediato do modo como o homem se encontra preso junto às sombras, Heidegger enfatiza o desconhecimento humano da seguinte maneira:

[75] Comumente, o homem acha que está vendo diretamente esta casa e aquela árvore, e assim, cada ente. De imediato e na maioria das vezes, o homem nem suspeita que tudo que para ele vale corriqueiramente como “o real”, ele o vê sempre apenas sob a luz das “ideias”. Aquilo que presume ser o único e propriamente real, o imediatamente visível, audível, tátil, calculável, segundo Platão, permanece sendo sempre apenas o sombreamento da ideia e, por conseguinte, uma sombra. Isto que é o mais próximo e que possui, no entanto, o caráter de sombra, mantém o homem cotidianamente em um cativeiro. (PLW, 214; 226)

Fora da caverna as coisas que se mostram por si são imagens para as “ideias” e o sol serve de imagem para aquilo que faz com que todas as coisas sejam visíveis: a ideia das ideias. Segundo Platão, essa ideia chama-se ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, cuja tradução literal pela expressão “a ideia do bem” seria equivocada (PLW, 215; 227). Ademais, para o filósofo alemão, o estabelecimento dessas correspondências não esgota o sentido da alegoria, pois ela não se restringe a descrever o mero *estar* e *ficar* do homem locado dentro ou fora da caverna. Antes, a alegoria relata processos de “transição” (*Übergang*; PLW, 216; 227): a ida e a volta de um âmbito a outro. Sem notarmos este movimento de trânsito perdemos de vista a *dinâmica* própria ao seu esforço – esforço que se revelará mortal.

Platão diz que este trânsito gera uma dupla *perturbação* (ἐπιτάραξις - 518a2) para os olhos. O homem deve se readaptar lentamente a cada vez que passa da visão das sombras à

contemplação da luz e vice-versa. A passagem relata o movimento do não-saber ao saber “mais essencial” (PLW, 216; 228) para o qual o homem, de imediato, não está maduro. Por outro lado, a atitude do *saber* gera um embaçamento perigoso da visão no momento em que o homem é novamente tragado pela realidade no mundo ordinário e usual, lá onde ele não está “(...) em condições de reconhecer como o real o que aqui é habitual e corriqueiro” (PLW, 215; 228). A situação lhe renderá outra aflição. Quando a visão se encontra tomada e se fixa naquilo que ultrapassa a imediatez sombria do mundo, o homem demora a reconhecer-se e a pôr-se novamente em acordo com o que dele é esperado pelos demais nas disputas no domínio banal. Platão dramatiza esta situação da seguinte maneira:

[76] E então? Crês que seja espantoso, disse eu, que alguém, tendo passado das contemplações divinas para os males humanos, faça gestos desajeitados e pareça bem ridículo quando, ainda enxergando mal, e antes de estar habituado à escuridão presente, é forçado a entrar em disputas nos tribunais ou em qualquer lugar a respeito das sombras da justiça ou das estátuas que projetam as sombras e a lutar a respeito disso conforme as interpretações que lhe dão os que jamais viram a própria justiça? (RP, 517d-e)⁷⁶

Tal como os próprios olhos dependem de que o corpo inteiro seja transposto e se ambiente no lugar da claridade ou escuridão, é a $\psi\upsilon\chi\eta$, integral e lentamente, que deve se transpor àquilo que ela aspira ao passar do gradual *não ter visto* ao *ter visto* plenamente. A lentidão do processo se justifica pela natureza daquilo que está envolvido nessa transformação:

[77] Mas por que é que em cada âmbito a adaptação deve ser constante e lenta? Porque a transformação concerne ao *ser homem* e, por isto, se consuma no fundamento de sua essência. (...) Está mudança de hábito e este movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência do que Platão chama de $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. (...) É por isto que a $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ é essencialmente uma *transição* e, em verdade, da $\alpha\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ para a $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. (PLW, 216-7; 228, grifo nosso)

⁷⁶ Tomando o original grego por base, modificamos ligeiramente a tradução de Almeida Prado (PLATÃO, 2006, p. 271).

Παιδεία é traduzida⁷⁷ por *Bildung* (formação), embora Heidegger note que o termo alemão não alcança com suficiência o significado da palavra grega. Assim, ἀπαιδευσία⁷⁸ é vertido para *Bildungslosigkeit* (deformidade)⁷⁹. Essa tradução gera novas possibilidades semânticas no idioma alemão: notemos que as explanações em torno ao radical de “*Bild*” que se seguem pertencem inteiramente a Heidegger (quer dizer, ainda que não pareçam se opor ao pensamento de Platão, constituem relações alheias que não poderiam ter sido estabelecidas em grego): “formar” (*bilden*) significa “*cunhar*” desde “*uma tomada de medida antecipada a uma visão diretriz*”⁸⁰. A sua medida é retirada de um *Vorbild* – isto é, de um “protótipo”, “modelo” ou “paradigma”⁸¹. *Bildung* é, sobretudo, cunhagem e condução através de uma “imagem” (*Bild*). Formar é modelar, imprimir uma forma.

O que seria *trans-formado* segundo a παιδεία platônica? “*Em Platão, de acordo com a determinação de sua essência, παιδεία significa a περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*⁸², *a condução para a transformação do homem inteiro em sua essência.*” (PLW, 216; 228). Visto tratar-se de uma *conversão total*, para Platão, *formar* não é simplesmente inserir no homem algum conhecimento (518c1), como se tratasse de preencher um recipiente vazio. O redirecionamento do homem e da sua visão conforma uma transposição radical. Depois de formado, enfim, o homem deve estar habituado com a oscilação incômoda entre luz e sombra que se dá no trânsito para fora e para dentro da caverna.

3.3 Formação segundo os níveis de desencobrimento

⁷⁷ Heidegger traduz παιδεία e ἀπαιδευσία, respectivamente, por *Bildung* e *Bildungslosigkeit*. Os tradutores do texto de Heidegger vertem o termo para “formação” e “falta de formação” (Drucker) ou “formação” e “ausência de formação” (Stein). As traduções de Platão para o português optam por “educação” e “ausência de educação” (Almeida Prado), “instrução” e “ignorância” (Guinsburg), “educação” e “a sua falta” (Rocha Pereira).

⁷⁸ Sobre a dificuldade de tradução deste termo, Fernando Santoro nota que “conforme o contexto, trata-se mais de ‘resistência à educação’ do que de sua ausência ou falta”, afinal, “(...) a ‘ausência de educação’ pode ser pela arrogância de alguém crer que sabe quando não sabe, em grego – ἀμαθία – ou porque não recebeu instrução – ἄγνοια. Já a ἀπαιδευσία “é um neologismo que se vale do prefixo de privação ‘α’ e acrescenta o sufixo de processo ‘ία’”. (Resenha à tradução de Almeida Prado, *Folha de São Paulo*, 25 de fevereiro de 2007).

⁷⁹ Além das sugestões listadas acima, para manter o mesmo radical poderíamos traduzir ἀπαιδευσία simplesmente por “deformidade”, no sentido de que algo venha a se distorcer e perder a forma que fora conquistada, ou que ainda não a tenha ganho. Assim, a *formação* depende de esforço e exercício contínuos, por isso Heidegger aponta a regularidade e a constância como características fundamentais para fazê-la conservar.

⁸⁰ „Dieses »Bilden« aber »bildet« (prägt) zugleich aus der vorgehenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt.“ (PLW, p. 217; 229).

⁸¹ “Paradigma” (Stein); “protótipo” (Drucker).

⁸² Em nota à sua tradução, Drucker observa que a expressão περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς não aparece em Platão; trata-se, pois, de uma reformulação de Heidegger. O mais próximo dela é a ocorrência de ψυχῆς περιαγωγή (521c).

Através da alegoria, Platão *ilustra a essência da formação* (PLW, 218; 230), contudo, para Heidegger, algo mais se oculta na descrição desse processo: nela ocorre uma alteração decisiva da *essência da verdade*. Como anuncia o título do texto, a interpretação da alegoria visa explicitar a “doutrina” da verdade de Platão, o que, a princípio – como reconhece mesmo Heidegger – pode parecer uma “reinterpretação violenta” (PLW, 218; 230). Os meios com os quais o filósofo alemão entende justificar a afirmação de que ali podemos surpreender uma “mudança na essência da verdade” podem parecer um malabarismo hermenêutico tão sutil quanto infundado, mas tal necessidade haveria de ser reconhecida em sua urgência depois que a “lei velada” no dito de Platão viesse à tona.

[78] De acordo com a interpretação necessária a partir de uma penúria futura, a alegoria não visualiza apenas a essência da formação, mas abre igualmente a visão para uma mudança da essência da “verdade”. Mas então, se a “alegoria” consegue mostrar as duas coisas, não será necessário vigorar uma relação essencial entre “formação” e “verdade”? De fato, existe esta relação. E ela consiste no fato de que é somente a essência da verdade e o modo de sua mutação que possibilita a “formação” em sua estruturação fundamental. (PLW, 218; 230)

Qual é a “necessidade” que agora (1947) impele esta meditação sobre a essência da verdade em sua junção essencial com a formação humana? A interpretação urge seguindo uma “penúria” ou “necessidade futura” (*künftigen Not*), isto é, a tentativa heideggeriana é de repensar a origem do *modo de pensamento* e do modelo formativo mais persistente da nossa história com vistas a uma transformação porvir. Notemos que a intenção é completamente diversa da assunção de verdade que fora destinada aos alemães: no período do reitorado a *verdade* fortalecia o presente, ou, no máximo, o futuro próximo do movimento político. Agora, *verdade e formação* são desvinculados porque um misterioso futuro urge e assim o determina. Onde reside, pois, a unidade essencial entre “formação” e “verdade” para que possamos reconhecer, com a suficiente firmeza aludida por Heidegger, aquilo que a alegoria traria implicada?

A palavra ἀλήθεια, cuja tradução consagrada é “verdade”, é pensada pelo filósofo como o acréscimo de um α- privativo ao termo λήθη (esquecimento, retraimento). Nessa altura do texto, é feita *en passant* a primeira menção à concepção tradicional de verdade enquanto adequação: “E desde há muito, para o pensamento ocidental, ‘verdade’ significa adequação da representação pensante com a coisa: *adaequatio intellectus et rei*” (PLW, 218; 230). Seguindo o seu significado etimológico a fim de destacar um sentido primordial, Heidegger traduz ἀλήθεια

como “desencobrimento” (*Unverborgenheit*). “Verdade significa, de início, aquilo que foi arrancado ao encobrimento” (PLW, 223; 235). O decisivo não está garantido de forma alguma na literalidade da tradução, mas em “pensar a partir do saber dos gregos a essência factual⁸³ mencionada nas palavras traduzidas” (PLW, 219; 230).

[79] Quando se toma a sério a consistência essencial do que a palavra ἀλήθεια nomeia, então se alça a pergunta de saber a partir de onde Platão determina a essência do desencobrimento. A resposta a essa pergunta vê-se remetida ao conteúdo próprio da “alegoria da caverna”. Ela mostra que a alegoria trata da essência da verdade e como o faz. (PLW, 219; 231)

A transformação do homem que caracteriza o processo “paidêutico” consiste na travessia de diversos âmbitos distintos entre si pelo grau da visibilidade. Cada âmbito corresponde a um nível de *desencobrimento*. Na alegoria, o termo ἀλήθεια também é empregado no modo comparativo⁸⁴, indicando esta diferença gradativa na qual ocorre a ascensão às “ideias”. O que se torna *mais descoberto* para a visão humana, receberá, a cada vez, uma imagem específica. Portanto, o processo formativo está associado ao movimento de “desencobrir” e diz respeito ao nível de visibilidade do que se mostra ao homem – de início preso junto às sombras no domínio do óbvio e do inquestionado, até a consumação na derradeira visão da ideia suprema e de volta (retorno do liberto à caverna).

De acordo com o que é a cada vez descoberto, Heidegger apreende esta gradação em quatro níveis (PLW, 219-224; 231-235). Ao homem na caverna, de início e em primeiro lugar, só se descobrem *as sombras*. O fim deste primeiro nível é pontuado na passagem 515c1: “Os que assim se encontram, disse eu, não julgariam verdade outra coisa que não as sombras das coisas fabricadas” (515c1).

No segundo momento, o homem é libertado dos grilhões e, ainda dentro da caverna, poderá se movimentar para ver as próprias coisas que eram transportadas atrás de si. “Agora, este se aproxima mais do ente e do que tem mais ser [μᾶλλον ὄντα]” (515d2). Todavia, devido à luminosidade que vem da direção do fogo, ele pode voltar a se enganar achando que as sombras ainda são “mais verdadeiras” (ἀληθέστερα). Por isso, neste estágio confuso, o homem não alcançou “a liberdade real” (PLW, 221) que será conquistada no passo seguinte.

⁸³ No original, “sachliche Wesen”: Stein traduz por “essência objetiva”; Drucker, “essência real”.

⁸⁴ Por exemplo: ἀληθέστερα (515d7). Platão já usara anteriormente a forma ἀληθέστατον (484c5).

No terceiro nível o liberto é transposto ao exterior da caverna e vê as coisas mesmas iluminadas *pela luz do sol*, que também será contemplado. As coisas não aparecem mais sob a chama sibilante e enganadora do fogo, de modo que as figuras não possuem mais os contornos esfumados e a delimitação turva de antes. Todo o ente singular passa a aparecer conforme a sua própria ideia. Heidegger persegue todas as ocorrências da palavra “ἀληθής” e, neste terceiro nível, pontua a passagem em 516a3: “do que agora é dito ser o desencoberto” (τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν). Também destaca uma ocorrência anterior do termo na forma superlativa em 484c5 (ou seja, fora do contexto em que a alegoria é narrada, mas numa discussão que seria “igualmente essencial”):

[80] Aqui (484c5 ss.) são mencionados οἱ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες, “aqueles que olham para o que há de mais desencoberto”. O mais desencoberto mostra-se naquilo que é a cada vez o ente. Sem tal mostrar-se do o-que-é (i. e. das ideias), cada coisa e todas elas enquanto tais, e, com isto, absolutamente tudo ficaria velado. “O mais desencoberto” é assim chamado porque aparece primeiro em todo o aparente e faz acessível isto que aparece. (PLW, 221-2; 233)

A compreensão da coisa nela mesma, isto é, a apreensão de sua *evidência*, é o que faz o homem deixar de tráfegar naquela zona confusa de indiferenciação sombria. O terceiro nível é o mais difícil e doloroso de se atingir. Se o homem já hesitava ao experimentar a perturbação do olhar para o fogo após a soltura das correntes, a dor e a contrariedade experimentada na terceira etapa exigirá a máxima “paciência e esforço” (*Geduld und Anstrengung*). O simples vagar sem as correntes ainda não significava liberdade. A libertação consiste na habituação constante do olhar firme “no limite fixo das coisas que se mantêm fixas em sua evidência” (PLW, 222; 233). O que se mostra segundo a sua evidência é “o mais desencoberto” (*das Unverborgenste*). A liberdade é o “virar-para” (*Zuwendung*) em que o olhar se apruma para o mais brilhante da evidência e é nessa “reversão” ou “reorientação” (*Umwendung*) que a *παιδεία* é consumada. A *formação* acontece somente à base do “mais verdadeiro” (ἀληθέστατον), isto é, do mais desencoberto.

Se a chegada para o âmbito externo da caverna constitui o grau máximo de liberdade que consoma a essência plena da formação, por que Heidegger acrescenta ainda um quarto movimento? Qual seria este último passo? O liberto não pode simplesmente deixar-se ficar para “fora” da caverna – a saída alegórica da caverna não é algo como um ausentar-se do mundo comum, portanto, não se firma como isolamento fático. Ademais, o olhar ideal não é da ordem

de um “conhecimento” que, uma vez conquistado, estaria sempre disponível e assegurado para ser acessado. A deformidade permanece um obstáculo constante à formação:

[81] “A παιδεία contém em si uma remissão essencial à deformidade. E se a alegoria da caverna, segundo a explicação do próprio Platão, deve dar revestimento⁸⁵ à essência da παιδεία, então a concretização imagética terá de tornar visível também e precisamente este momento essencial: a constante superação da deformidade. Por isso, a narrativa não termina, como se gostaria, com a descrição da chegada ao nível mais elevado da escalada para fora da caverna. Ao contrário, pertence à “alegoria” a narrativa de um retorno do liberto para dentro da caverna, para aqueles que ainda estão acorrentados.” (PLW, 222; 234)

A formação só ganha sentido desde o embate constante com a deformidade. O quarto e último nível consiste, pois, no *retorno* do liberto à caverna e na tentativa de retirar de lá aqueles que haviam ficado para trás. Contudo, uma vez que não sabe mais como se orientar lá dentro, ele corre grande perigo nessa empresa. Afirma Heidegger: “o libertador está ameaçado pela possibilidade de ser morto, uma possibilidade que se tornou realidade no destino de Sócrates, ‘mestre’ de Platão” (PLW, 223; 234). O quarto nível que encerra a alegoria é caracterizado como uma *luta* (*Kampf*) entre o liberto e os prisioneiros que resistem à libertação.

Num movimento que ambos os filósofos – Heidegger e Platão – dizem ser forçoso e violento, o homem é arrastado para fora, e, de início, não quer ver porque não pode suportar a claridade. Trata-se de uma experiência chocante que desestabiliza a familiaridade que o mantinha na antiga morada. O mais evidente e aparente só pode ser conquistado pelo exercício forçoso do desentranhar das trevas em direção ao plano da luz.

Na alegoria, Platão não dá maiores razões para justificar o retorno para o interior da caverna. Dirá somente que o liberto lamenta a situação dos seus antigos companheiros que permaneceram presos. Desencobrir significa retirar do encobrimento. O essencial do desencobrir está na constante “superação do revestimento do encoberto” (PLW, 223; 235). Dir-se-ia haver uma tendência contínua para a deformação que faz com que a forma esteja se perdendo incessantemente. Assim, é requerido um esforço sempre renovado para reaver a sua marca. O desencobrimento é justificado no ato de “arrancar” (*entrissen*) do encobrimento, no sentido de ser “roubado” (*geraubt*) dele. Como já mencionado, na interpretação heideggeriana isso é destacado pela ênfase atribuída ao α- privativo na palavra ἀλήθεια⁸⁶.

⁸⁵ No sentido de tornar pictórica, fazer figurar (*anschaulich machen*).

⁸⁶ Como se sabe, Heidegger insistia em tal interpretação da palavra grega muito antes do texto que agora analisamos e antes da década de 30. No prefácio escrito ao livro de Richardson, o filósofo afirma que o *insight*

São diversos os modos em que o encobrimento acontece. Heidegger elenca rapidamente uma série de termos formados pelo prefixo *ver-*⁸⁷ para dizê-lo: *Verschließung*, *Verwahrung*, *Verhüllung*, *Verdeckung*, *Verschleierung*, *Verstellung* (PLW, 223; 235), que poderiam ser traduzidos⁸⁸, respectivamente, por *fechamento*, *resguardo*, *ocultação*, *mascaramento*, *disfarce* e *dissimulação*. Aqui, o filósofo não cuidará de desenvolver e caracterizar cada um desses modos. Notemos que estes termos já eram explorados em *Ser e tempo* – por exemplo, no item “c” do §7, que trata do conceito prévio de fenomenologia e dos diversos modos de encobrimento (SZ, p. 36). Pertence à verdade, portanto, o próprio extrair do “acobertamento” (*Verbergung*).

3.4 A função da “ideia do bem”

Como vimos, ao reforçar os processos de *transição*, Heidegger não pensa a alegoria como a passagem entre dois âmbitos estanques e incomunicáveis, isto é, como mero estar desorientado “dentro” da caverna *ou* a salvo “fora” dela. Antes, deve-se atentar para aquilo que torna possível a visualidade do que a cada vez resplandece – na narrativa, esse elemento é representado pela luz do fogo e do sol:

[82] Na “alegoria da caverna” a força da ilustração não nasce das imagens da reserva da abóbada subterrânea e do fechamento no reservado, também não provém da visão do aberto no exterior da caverna. Para Platão, o poder de explicação e ilustração da “alegoria da caverna” se concentra, antes, no papel da fogueira, do brilho do fogo e das sombras, da claridade do dia, da luz do sol e do sol. Tudo consiste no brilhar daquilo que aparece e de possibilitar sua visibilidade. É verdade que o desencobrimento é mencionado em seus diferentes estágios, mas só é considerado no modo como torna acessível o aparente em sua evidência (εἶδος), e torna visível isso que se mostra (ιδέα). (PLW, 225; 236-7)

A *ιδέα* é compreendida não como um fundamento de tipo causal, subjacente ao estofo material, mas como possibilitadora e doadora da visibilidade na qual tudo aparece. Pode-se dizer que está mais como abertura que propicia e envolve do que um centro irradiador que concentra e emana luz. Nenhuma outra coisa subjaz inapreensível por “detrás dela” (*hinter ihr*),

sobre o sentido do verbo ἀληθεύειν acontece na sua leitura dos tratados de Aristóteles (em especial, o livro IX da *Metafísica* e o sexto livro da *Ética à Nicômaco*. Cf. RICHARDSON, 2003, p. x), ou seja, essa leitura remonta ao início da década de 20.

⁸⁷ Prefixo que denota várias funções no alemão, como intensificar, privar ou contrariar certo processo, mas que, acrescentado aos verbos acima, indica uma *sobreposição* como acréscimo indevido.

⁸⁸ Seguimos as sugestões de Drucker, exceto para *Verdeckung* (“encobrimento”) que traduzimos por “mascaramento”, pois reservamos “desencobrimento” para *Unverborgenheit*.

mas a ideia resplandece e fulgura em cada passo possível da gradação entre as trevas e a claridade. A ideia consuma a “presentificação” (*Anwesenung*) daquilo que é – aquilo que vem à luz (o ente) se presentifica pela *ideia*. Na base da determinação do ente presentificado pela luminosidade da ideia, este saber inaugura uma *nova dobra* que ulteriormente irá concernir à *articulação* entre a evidência e a sua *captação*, estabelecendo a relação de conhecimento. A função do ver é depreendida e recebe *status* insigne – pressuposto operante em toda teoria epistemológica tradicional, que pensa o “conhecimento” em termos de um *processo* entre essas instâncias. No texto de Heidegger, esse passo inaugural é registrado no trecho que citamos a seguir, quando o papel da visão se torna proeminente:

[83] O que aqui a ideia traz à visão e assim dá ao ver, é, para o olhar direcionado para ela, o desencoberto daquilo como o que ela mostra. Assim, o desencoberto é concebido de antemão e unicamente como o apreendido na apreensão da *idéa*, como o que é conhecido (*γινωσκόμενον*) *no conhecer* (*γινώσκειν*). É somente neste direcionamento por Platão que o *voεῖν* e o *voῦς* (a apreensão) obtêm uma relação essencial à “ideia”. O ajustamento⁸⁹ que surge dentro desse direcionar-se para as ideias determina a essência da apreensão e, na sequência, a essência da “razão”. (PLW, 225-6; 237)

Por um lado, temos a determinação cedida pela luminosidade ideal, por outro a atividade da apreensão do ver que a capta. O que mantém a relação entre essas duas instâncias é um terceiro elemento que encerra a sua conexão numa força unitária: o sol, isto, é “a ideia das ideias” ou “a ideia do bem”. Na ordem hierárquica da alegoria, apesar de aparecer somente por último e muito custosamente, este elemento é o primeiro em força e importância. Para caracterizá-lo, Heidegger retorna ao final do livro VI, onde Platão já o considerara um “jugo”⁹⁰ (*Joch*) que garante a conexão entre o ver e o visto. A respeito da primazia desse elemento, Sócrates havia afirmado:

[84] Ainda que haja visão nos olhos e haja quem possa fazer uso dela, ainda que a cor esteja presente [nas coisas], se não estiver presente um terceiro elemento que seja naturalmente apropriado para isso, sabes que a visão não verá e as cores serão invisíveis. (RP, 507d-e)

⁸⁹ No uso corrente do alemão, “*einrichten*” tem o sentido de “dispor” ou “arrumar” os móveis num ambiente. O que está em jogo é atentar para a nova locação das determinações inauguradas por Platão. (A sugestão de Stein para a tradução de “*Einrichtung*” é “disposição”).

⁹⁰ O termo grego é *ζυγόν* (508.a.1). Almeida Prado o traduz por “liame”. Na mesma passagem, Platão emprega o aoristo do verbo *ζεύνομαι* (juntar, atrelar, atar) para se referir à função soberana da luz.

Em relação ao sol, os olhos se encontram sobrepassados como num “fluxo” (ἐπίρρυτος, RP, 508b7). O olho é uma continuidade por ser o órgão que está “mais conforme ao sol” (ἡλιοειδέστατον). A “ideia do bem” possui dupla função primordial sobre aquilo que ilumina e sobre o próprio ver que olha para o que é iluminado, tornando-o, dessa maneira, cognoscível para o cognoscente. Mais adiante, noutra passagem do Livro VI, Platão afirma:

[85] “Portanto, isso que concede desencobrimento às coisas conhecidas, mas também cede ao conhecedor a capacidade (de conhecer), isso, digo, é a ideia do bem” (RP, 508e1)⁹¹

Platão não deixa dúvida sobre a proeminência da ideia do bem quando afirma, logo na sequência da passagem que citamos acima, que ela própria não deve ser confundida com a ἐπιστήμη e com a própria ἀλήθεια, visto superá-las em beleza – de modo análogo, também o sol não deve ser confundido com os *olhos* e com a *luz*. Devemos ter o *bem* na mais alta estima (RP, 509a4).

Heidegger prossegue buscando desfazer os equívocos da interpretação moderna sobre as noções de “bem” e “ideia”. O primeiro desses equívocos seria a confusão do ἀγαθόν com uma noção de bem moral. A interpretação valorativa está na maneira piedosa e elogiosa como Platão faz Sócrates se exprimir quando se trata da ideia do bem. Para o filósofo alemão, “[a] noção de valor que surgiu no século XIX, como uma consequência interna da concepção de “verdade” da modernidade, é o mais tardio e, simultaneamente, o mais fraco descendente do ἀγαθόν” (PLW, 227; 239).

Nesse contexto aparece a primeira alusão a Nietzsche, segundo filósofo⁹² referenciado por Heidegger, agora, como estando sobredeterminado por Platão (diferentemente do que se lia em 1933): na medida em que a consideração aos valores se encontra à base da sua filosofia – na forma de uma afirmação irrestrita de uma “transvaloração de todos os valores” – Nietzsche é um dos “mais desenfreados” (zügelloseste) seguidores de Platão dentro da história da metafísica ocidental (PLW, 227; 239). Não obstante, lhe é concedida uma atenuante pelo fato de ligar o *valor* à *vida* e, assim, não pensar os valores como “válidos em si mesmos”. Outra vertente da interpretação platônica tradicional pensará a essência da ideia como *perceptio*, como

⁹¹ Tradução de Claudia Drucker.

⁹² O primeiro foi Tomás de Aquino, ainda que não nominalmente, quando Heidegger faz menção à concepção de verdade como adequação: *adaequatio intellectus et rei* (PLW, p. 218; 230).

“representação subjetiva”. Nesse caso, considera-se o *valor* como algo simplesmente subsistente, bem como a própria “ideia” suprema.

Heidegger sustenta que τὸ ἀγαθόν soava para os gregos como aquilo que torna algo capaz e apropriado, isto é, em sentido amplo, *bom* no sentido de ter préstimo (PLW, 227; 239). A ideia é o que faz com que algo apareça na sua evidência como aquilo que o ente a cada vez é. “As ideias são o ente de cada ente” (PLW, 228; 240). A ideia das ideias, τὸ ἀγαθόν, é pura e simplesmente aquilo que capacita, que possibilita, que se presta a algo... evidenciando, fazendo aparecer. A força da afirmação de Platão reside no fato de que *tudo aquilo que é*, em primeiro lugar e de algum modo, *aparece*, ou seja, é *ideia*. A *evidência* é o caráter basilar do ente. Adiante, veremos como Heidegger pretende destronar a *ideia* como dado fundamental do ente através da consideração ao simples *ser*.

Qual é a relação entre a *ideia do bem* e o comportamento humano? A ideia das ideias, ou “ideia suprema”, torna possível todas as outras ideias. De acordo com a alegoria, isso significa que *o sol* propicia o que se dá no nível mais baixo das sombras⁹³, assim como o comportamento “belo” e “correto” daqueles aos quais ele se abriu como tal. Num trecho capital em que Sócrates oferece a sua própria interpretação da alegoria, vemos articulada tanto a relação do homem com a ideia suprema quanto demarcada a transposição do lugar da verdade sustentada por Heidegger:

[86] No [plano] cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no [plano] visível é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no [plano] inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública. (RP, 517b-c)

A ideia deve guiar e determinar a vida privada e pública para que se aja com cautela e discernimento. Essa é a essência da παιδεία que Platão pretendia ilustrar com a alegoria. Heidegger entende que a παιδεία consiste em “tornar os humanos livres e firmes para a clara constância da visão da essência” (PLW, 229; 240). O intento principal da alegoria é o de revestir este processo, embora ali se encontre também a *doutrina de Platão sobre a verdade*. Como vimos na passagem acima, nessa doutrina a ἰδέα sobrepassa e subsume a ἀλήθεια. Essa

⁹³ Pois: “Dentro da caverna o sol continua invisível, e, no entanto, também as sombras alimentam-se de sua luz.” (PLW, p. 228-9; 240)

realocação concentra, *grosso modo*, aquilo que Heidegger entende como o que não estava explícito na alegoria:

[87] A ἀλήθεια cai sob o jugo da ιδέα. Ao dizer que a ιδέα é a soberana que permite o desencobrimento, Platão aponta para algo não dito, ou seja, que nomeadamente, daí por diante, a essência da verdade passa a não se desdobrar como a essência do desencobrimento a partir da própria plenitude essencial, mas antes se realoca para a essência da ιδέα. A essência da verdade abandona o traço fundamental do desencobrimento. (PLW, 230; 242)

Daí, temos que esta doutrina depreende e se sustenta na armação de uma estrutura triádica formada por ιδεῖν, ιδέα e ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα (“ver”, “visão” e “visão do bom”). À *visão* caberá impingir o esforço pelo olhar reto para as ideias – deixar as sombras em direção às coisas iluminadas pelo sol, e assim, “*voltado para junto do que é mais ente, ver mais retamente*”. Nesse ajustamento da visão no sentido da “retidão” (ὀρθότης), o ver se equipara ao visto. O que deve ser visto é cada ente na sua *evidência*. Ver e visto devem *concordar*.

[88] Como consequência dessa equiparação do apreender como um ιδεῖν diante da ιδέα, surge uma ὁμοίωσις, uma concordância do conhecer com a coisa mesma. Assim, a partir da precedência da ιδέα e do ιδεῖν frente à ἀλήθεια, dá-se uma transformação na essência da verdade. Verdade torna-se ὀρθότης, correção do apreender e do enunciar. (PLW, 230-1; 242)

Com a transformação da essência da verdade também acontece uma mudança do *lugar* da verdade que se deixa entrever numa ambiguidade: por um lado, a verdade continua sendo traço fundamental do *desencobrir* do próprio ente porque se presentifica no brilhar – por outro, seu *reconhecimento* passa por uma caracterização do *comportamento* humano frente ao ente. Visto que o desencobrimento se desloca para o *aparecer da evidência* e, assim, para o ver (que está subordinado à evidência), surge então a exigência de uma *correção* da visão: “(...) a ἀλήθεια vem sendo tratada e dita e ao mesmo tempo o que se intenta e coloca como padrão de medida é a ὀρθότης; e isto tudo dentro da mesma linha de pensamento” (PLW, 232; 243).

Já no final do texto, Heidegger faz uma sucinta consideração sobre os reflexos e “consequências” dessa determinação platônica em outros grandes nomes da história do pensamento ocidental: Aristóteles, Aquino, Descartes e Nietzsche. A mesma ambiguidade sobre a determinação da essência da verdade estaria operante no último capítulo do Livro IX da *Metafísica*, “onde o pensamento aristotélico a respeito do ser do ente alcança o seu ponto

mais alto” (PLW, 232; 244). Ali, o desencobrimento também fundamenta o ente, “[m]as Aristóteles também pode dizer que “de fato, o falso e o verdadeiro não estão nas coisas (...), mas no entendimento”⁹⁴. O lugar da verdade e a sua distinção do falso se dá no enunciar judicativo: será verdadeiro quando se adequar ao estado de coisas. A ἀλήθεια passa a ser contraposta ao ψεῦδος, isto é, ao “falso” como o incorreto.

Além da de Aristóteles, as outras três proposições destacadas que concentrariam o pressuposto sobre a essência da verdade e a sua nova alocação na Idade Média são de Aquino, modernamente com Descartes e a de Nietzsche, no momento em que Heidegger julga ser o cume da Modernidade:

[89] Pois o falso e o verdadeiro não estão nas coisas, (...) mas no intelecto.
(Aristóteles, *Metafísica*; E4 1027.b25ss.)

“A verdade é propriamente encontrada no entendimento humano ou divino”
(St. Tomás de Aquino, *Questões sobre a verdade*; Art. 4, quest. 1, resp.)

“A verdade ou a falsidade, em sentido próprio, não podem estar em nenhum outro lugar além do entendimento”.
(Descartes, *Regras para a direção do espírito*; Reg. VIII, Opp. X, 596)

“A verdade é o tipo de erro sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. Em última instância, é o valor da *vida* que decide por fim.”
(Apontamentos do ano de 1885, *A vontade de poder*, n. 493)

Nietzsche deporia aquela modificação essencial desdobrada por Platão da forma mais extremada. Esta sentença já havia sido analisada no curso de 1938, onde o dito nietzschiano é visto em continuidade com a tomada de posição cartesiana⁹⁵. No apontamento acima, fica pressuposto que a essência da verdade consiste numa “falsificação” do real. Aqui, Heidegger não se demorará sobre cada uma dessas asserções – notemos apenas que, em 1947, destaca-se o sentido oclusivo e limitante de cada uma delas. Ou seja, apesar de reconhecer uma ambiguidade nas determinações de Platão e Aristóteles, por último fica patente que os dois filósofos promoveram o fechamento da essência originária do *desencobrir* ao inaugurar um novo *τοπός* de distinção em que ela se insere. Após debruçar-se, desde o início da década de 20, sobre as obras dos pensadores ditos “essenciais” por via de interpretações minuciosas

⁹⁴ Cf. A outra possível para essa passagem abaixo (Citação n. 89).

⁹⁵ Cf. „Der innere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche“. (GA 6.2, p. 168)

coladas à letra do texto, neste momento, Heidegger passa a totalizar a história do ocidente como uma crescente obstrução ao pensar mais livre do simples desvelo.

Nas últimas páginas, Heidegger desenvolve explicações mais gerais sobre o co-pertencimento entre: a transformação da essência da verdade, a *παιδεία* platônica e a própria *filosofia*. Esses saltos aliam os elementos analisados em toda explicação precedente e abrem a possibilidade de surpreender aquilo que, segundo o filósofo, haveria sido mais preponderante para que a concepção de *saber* ocidental tenha se conformado tal qual a conhecemos. Ao fim, o filósofo mostrará como a transformação da verdade engendra o “humanismo” como missiva para a consumação da essência humana.

Desde que a *ἀλήθεια* foi subjugada à *ιδέα* – e isto significa, que ela não seja mais pensada como *desencobrir* – há “uma aspiração pela ‘verdade’ no sentido da correção do olhar e da posição de onde se olha” (PLW, 234; 246). A alegoria da caverna mostra este esforço pela busca da verdade na transição para fora da caverna. Nessa transição entre os estágios da alegoria há uma diferença de *σοφία*: o saber daquilo que se descobre em cada “estadia” (*Aufenthalt*).

Heidegger enfatiza a ocorrência do termo *σοφία* em 516c (onde Platão alude à “sabedoria”⁹⁶ peculiar aos moradores da caverna) e ressalta o sentido mais usual que essa palavra tinha para os gregos: o de ser “versado” ou “entendido”⁹⁷ em alguma questão (PLW, 234; 246). Platão já havia dito que a *παιδεία* não corresponde à mera posse de conhecimentos. O ser entendido que impera na caverna é superado por outra *σοφία*, que consiste no ver de que modo as “ideias” determinam o ente. Para tanto, é necessário ultrapassar aquilo que se presentifica de modo mais imediato para “alcançar amparo na constância que se mostra por si mesmo” (PLW, 235; 246). Essa *σοφία*, enquanto amizade e predileção pelas ideias, é *φιλοσοφία*.

Filosofia é o correto conhecer e, a partir de Platão, passa a “nomear o conhecer bem o ente que determina igualmente o ser do ente como ideia” (PLW, 235; 247). Platão lança o modo de pensar que ficou conhecido como filosofia e, igualmente, delineia as bases da metafísica:

[90] A partir de Platão, o pensar sobre o ser do ente torna-se “filosofia” porque consiste em levantar o olhar para as “ideias”. Contudo, a “filosofia” que só começa com Platão tem desde então o caráter daquilo que mais tarde se chamou “metafísica”. A configuração básica da

⁹⁶ O termo aparece precisamente na passagem: “E então? Ao lembrar-se de sua primeira morada, *da sabedoria lá existente* e de seus companheiros de prisão, não achas que ele se felicitaria pela mudança havida, mas sentiria compaixão pelos outros?”. (516-c.5. Trad. Almeida Prado. PLATÃO, 2006, p. 270, grifo nosso).

⁹⁷ *Sichauskennen* e *Sichverstehen*, que Drucker traduz: “bem conhecer” e “bem entender”; Stein: “ser versado” e “compreender em relação a algo”.

metafísica é pintada pelo próprio Platão na história que a alegoria da caverna narra. Até mesmo a palavra “metafísica” é prefigurada na exposição de Platão. (PLW, 235; 247)

A prefiguração da metafísica se antevê no uso que Platão faz da preposição “μετά” para indicar *aquilo que vai além* (μετ' ἐκεῖνα, 516c) da experiência das sombras *em direção àquelas* (εἰς ταῦτα)⁹⁸ – isto é, às ideias. As ideias são “supra-sensíveis” (*Übersinnliche*), não podem ser apreendidas pelo corpo, mas através de um olhar não sensível. E acima de todas, a ideia das ideias nomeada como “o bem”, também chamada de “divina” (τὸ θεῖον) por Platão e Aristóteles. Pensar o ser como ἰδέα é pensar metafisicamente, e elevar a ideia à posição de causa suprema e divina conforma o caráter “ontoteológico” da metafísica⁹⁹. Deus, ou o “divino”, é o maximamente ente do ente. O ser é transposto, deslocado e realocado através desta atribuição de caráter ôntico de causa suprema.

No esquema triádico de sustentação inaugurado por Platão, a visão desempenha um papel insigne. O seu correto encaminhamento se faz premente: o *olhar* do homem deve estar apurado àquilo que é tido como a causa determinante do que se essencializa. Desde então também cabe à metafísica uma aspiração ou “esforço pelo ser-homem” e uma definição da sua localização em meio ao ente (PLW, 236; 248). Na alegoria, este esforço formativo determina a função da παιδεία.

A *Carta sobre o “humanismo”* (como foi dito, publicada como apêndice à *Doutrina*) está baseada na mesma compreensão: “[o] *início da metafísica no pensamento de Platão é, ao mesmo tempo, o início do ‘humanismo’*” – termo que deve ser pensado no seu significado mais amplo e essencial (PLW, 236; 248).

[91] “Humanismo” significa o acontecimento que vem ligado com o começo, o desenvolvimento e o fim da metafísica, a saber, o fato de o homem assumir o centro do ente cada vez sob perspectivas diversas, mas sempre ciente disso, contudo, sem ser ele mesmo o ente supremo. (PLW, 236; 248)

Na significação mais ampla e radical que agora é aberta, aquela estrutura (que se configura tripartite) garantiu o espaço para que uma variedade de *humanismos* se sucedesse na

⁹⁸ Na edição Burnett consta ἐπὶ ταῦτα. Como nota Drucker, Heidegger “não dá razões para a troca, que, de resto, não altera o sentido dado à passagem platônica”.

⁹⁹ Cf. *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* (in GA 11, pp. 51-80).

busca pela liberação da “humanidade” do ente humano. Esta estrutura permaneceu, ela mesma, impensada e indemostrável como terreno em que se desdobraram as fundamentações metafísicas:

[92] Trata-se sempre, no âmbito de uma estrutura metafísica fundamental do ente bem fixada, da libertação do homem (determinado a partir daí como *animal rationale*) para as suas possibilidades, levando-o à certeza de sua determinação e à segurança de sua “vida”. Isto acontece como cunhagem de uma postura “moral”, como redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como instrução da razão, como cultivo da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo ou pelo acoplamento apropriado de alguns ou de todos esses “humanismos”. (PLW, 236; 248)

A posição humana metafisicamente instituída, contudo, se alterna na história ocidental até a supressão do seu fundamento mais elevado – anunciado por Nietzsche como “morte de Deus”. O supracensível, então, não seria mais aquilo ao que o homem deve subordinação. Com a deposição do fundamento supremo que balizava o estar humano no mundo, o humanismo também alcança posições mais extremas estabelecidas através do domínio *incondicionado* sobre o ente (PLW, 236-7; 248). Nietzsche o fará em nome da “vida”, da “condição da vida” e do “valor”¹⁰⁰. Após apontar Nietzsche como o cume desse pensamento, Heidegger não tecerá nesse texto maiores considerações sobre a alusão que faz ao fim da metafísica.

Na *Doutrina de Platão sobre a verdade*, como deve estar claro, o filósofo não pretende promover nenhum reavivamento ou atualização do conteúdo alegórico como fez em 1933, mas sim mostrar como esse pensamento continuou guiando os rumos que chegaram até Nietzsche. Por fim, como pretendeu reagir àquele modo de fundamentação ideal pela tentativa de contorná-la (apenas) na década de 40, fica claro que o próprio Heidegger estaria ainda adstrito em meio à trajetória humanista e subsiste a pergunta pela efetiva motivação em fazê-lo naquela altura. Uma vez que o seu mergulho linguístico experimental não é de modo nenhum auto-evidente, o testemunho acerca do seu alcance fica a critério da profissão de fé, por assim dizer, de cada leitor heideggeriano.

Platão não é tido como mais um autor clássico que ocupa lugar no passado venerando da história da filosofia, mas vigora pelo *modo* como fundou e consolidou os limites estruturais dentro dos quais tem operado o pensamento ocidental. Mas isto ocorreria não porque sua obra continuou sendo referência básica nos centros educacionais ou haveria sido mantida numa

¹⁰⁰ Cf. „Der Wille zur Macht als Prinzip einer neuen Wertsetzung“ (GA 6.2, pp. 487; 379).

corrente de autores que cultivaram explicitamente o seu legado ao longo de dois milênios de tradição. A metafísica platônica ainda vive porque aquela transformação da essência da verdade, agora, se faria visível sob a forma de um *domínio do globo terrestre*. Esta transformação obedece a uma *decisão* que não é atribuída, gerada ou causada pelo homem.

[93] Aquela mudança da essência da verdade está presente como a realidade fundamental há muito firmada e, por isso, ainda não abalada, dominando tudo na sua mais nova modernidade como história mundial do globo terrestre. O que sempre se entrega ao homem histórico se dá a cada vez a partir de uma decisão sobre a essência da verdade previamente cedida, mas nunca sustentada pelo próprio homem. Através dessa decisão já sempre foi delimitado aquilo que na luz da estabelecida essência da verdade é procurado e mantido como verdadeiro, mas também o que é descartado e preterido como não verdadeiro. (PLW, 237; 248-9)

As últimas considerações de Heidegger afirmam a impossibilidade de pensar a essência inicial da ἀλήθεια enquanto o seu caminho prosseguir pavimentado nas determinações metafísicas instituídas pela primeira vez por Platão:

[94] O desencobrimento concebido platonicamente continua atrelado à relação com o visualizar, o apreender, o pensar e o enunciar. Seguir essa relação significa abandonar a essência do desencobrimento. Nenhuma tentativa de fundamentar a essência do desencobrimento na “razão”, no “espírito”, no “pensar”, no “lógos”, ou em qualquer tipo de “subjetividade”, pode salvar a essência do desencobrimento. (PLW, 238; 249)

Com Platão é preparado e estabelecido o solo onde a metafísica alternará determinações sobre a relação entre *homem*, *mundo* e *fundamento*. A ênfase dada a cada uma dessas instâncias segue se modificando na história metafísica que sucedeu à caracterização do filósofo grego, até o momento em que se julga poder prescindir do *além*, i.e. da estância suprema, e passa a se reivindicar a capacidade criativa da subjetividade no *aquém*. Tal modificação exonera a parte superior da estrutura triádica de Platão, mas não repensa a fundo a sua necessidade. Estando no além-mundo ou recaindo sobre o próprio homem enquanto supra-homem, a missão para o homem permanece engendradora: o esforço por alcançar a consumação da essência humana.

Enquanto o esforço de fundamentação partir do ente com vistas ao seu ser, não irromperá a “necessidade”¹⁰¹ de questionar o próprio ser. No terreno ladrilhado por Platão, o

¹⁰¹ “Not”. Também traduzido por “aflição” (Drucker) e “penúria” (Stein).

homem luta pelo *homem correto*. Importam menos as figuras que a cada vez ganham voz do que o fato mesmo desse espaço de jogo ter sido instituído e de não se pensar mais sem ele:

[95] A história contada na alegoria da caverna dá a visão daquilo que acontece agora e no futuro na história da humanidade que se moldou no Ocidente: o homem pensa no sentido da essência da verdade como a correção da representação de todo ente segundo “ideias” e avalia todo real segundo “valores”. O decisivo não é somente e primeiramente quais ideias e quais valores são postos, mas que no geral o real seja interpretado segundo “ideias” e que o “mundo” seja sopesado segundo “valores”. (PLW, 237; 249)

A *Doutrina de Platão sobre a verdade* pode ser tomada como obra que tem o intento de demover as raízes de um clássico através de uma análise histórica e essencial dos seus pressupostos. O que está em jogo com a finalidade da interpretação não se resume à compreensão das teses de um filósofo antigo, mas em surpreender, na sua origem, o posicionamento das primeiras coordenadas que pautaram toda fundamentação metafísica. Assim se amplia o quadro estrutural que fomenta o fenômeno da *formação humana* revelando a composição pela qual ela pôde passar a operar.

3.5 O contexto da crítica à formação (o “humanismo”)

Em 1945, quando a Europa amargava a destruição no pós-guerra, Jean Beaufret, professor de filosofia que lera *Ser e tempo* enquanto tomava parte na Resistência Francesa, resolve corresponder-se com Martin Heidegger, filósofo alemão então afastado da atividade docente pelo comitê de desnazificação. O primeiro contato havia ocorrido indiretamente no mesmo ano, quando Frédéric de Towarnicki¹⁰² entregara a Heidegger alguns fascículos de um periódico¹⁰³ que incluía artigos de Beaufret.

Na primeira resposta de Heidegger, datada de 23 de novembro de 1945, constavam elogios às considerações de Beaufret sobre a tradução do termo “*Dasein*” feitas numa dessas publicações¹⁰⁴. Em dezembro de 1946, Heidegger enviou uma carta mais longa, que foi revisada e publicada pouco tempo depois sob o título *Brief über den “Humanismus”*. Logo após a

¹⁰² Towarnick era o coordenador da “Divisão Cultural do Reno e do Danúbio”. Visitou a Floresta Negra com a intenção de marcar um encontro entre Heidegger e Sartre. Numa dessas visitas entregou-lhe, entre outros escritos, uma cópia de *O Ser e o Nada* de Sartre. Cf. SAFRANSKI, 1998, p. 348.

¹⁰³ O jornal se chamava *Confluences*. Alguns artigos de Beaufret haviam sido publicados nas edições de 1945.

¹⁰⁴ BEAUFRET, J. *Confluences: A propos de l'existentialisme*, no. 2–6 (1945).

primeira correspondência, Beaufret fez sua primeira visita ao filósofo na Floresta Negra. Esses encontros, intercalados com convites para apresentação de seminários na França, se seguiram até a morte de Heidegger em 1976. De um ponto de vista superficial, o efeito da amizade que ali tivera início foi bem visível: alguns anos após o primeiro contato, Beaufret, até então leitor de Sartre e entusiasta do marxismo, passará a escrever sobre Hölderlin, Sófocles e os pré-socráticos, formando uma nova geração de comentadores na França.

As indagações da correspondência de Beaufret que provocaram a *Carta* de Heidegger reafirmam aquela que é uma das características mais marcantes no pensamento francês: a preocupação humanista. Tal característica encerra o horizonte de uma vasta gama de autores (de literatos a filósofos)¹⁰⁵ e remonta à retomada dos estudos clássicos na Europa dos séculos XV e XVI. Embora o humanismo francês tenha experimentado diversas variantes e tensões internas (como nas disputas entre o humanismo secular e religioso), ele jamais foi abalado, suspenso ou colocado em questão em seus fundamentos. Por várias décadas a recepção da obra de Heidegger na França foi direcionada e esteve atrelada à mesma preocupação¹⁰⁶. Esta leitura enviesada começou a ganhar corpo nas primeiras traduções feitas por Henry Corbin¹⁰⁷: sinal claro da tendência humanista carregada por certo viés antropológico, já se anunciava na tradução de *Dasein* por “réalité-humaine”¹⁰⁸. O prefácio de Koyré à tradução de Corbin se prestava, igualmente, a desviar a atenção da pergunta pelo ser para uma concepção “existencialista” do homem.

Enfim, a ligação descabida de Heidegger ao “existencialismo” e ao “humanismo” chegou ao ápice nas afirmações feitas por Sartre na afamada conferência, *O existencialismo é um humanismo*. O entusiasmo de Sartre com o pensamento de Heidegger (ou, mais exatamente, com aquilo que Sartre pôde encontrar na obra de Heidegger), expressa em repetidas alusões ao

¹⁰⁵ Uma apresentação dos contornos mais gerais do humanismo francês pode ser encontrada em Rockmore (1995). O autor inclui como expressão dessa corrente nomes como Rabelais, Condorcet, Montaigne, Descartes até exemplos mais recentes como Sartre e Hyppolite (*idem*, p. xvi). Rockmore (p. 66) também faz um apanhado das interpretações sobre a obra desses autores.

¹⁰⁶ “(...) Yet perhaps the single most important factor for understanding Heidegger’s extraordinary French reception derives from the persistent French philosophical commitment to humanism broadly conceived.” (ROCKMORE, 1995, p. xvi)

¹⁰⁷ A primeira obra traduzida por Corbin, *O que é metafísica* (1929), teve introdução escrita por Alexandre Koyré (*in* Bifur, no. 8, June 10, 1931, pp. 5-27). Em seguida lançada como livro: Martin Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?* (trad. Henry Corbin, Gallimard, Paris, 1938), contendo também uma tradução completa de *Vom Wesen des Grundes*, os parágrafos 46-53 e 72-76 de *Sein und Zeit*, os parágrafos 42-45 de *Kant und das Problem der Metaphysik* e a tradução completa de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

¹⁰⁸ Antes traduzido por “existence” foi posteriormente alterado por influência de Kojève, de quem Corbin frequentava os seminários. “(...) he [Corbin] replaces the earlier rendering of “Dasein” as “existence” by the neologism “réalité-humaine.” The result was to deepen the typically French, anthropological misreading of Heidegger’s thought” (Cf. ROCKMORE, 1995, p. 73). A mesma tradução foi empregada por Sartre em *O ser e o nada* (Cf. *L’être et le néant*, p. 15ss).

filósofo¹⁰⁹, garantiu uma “domesticação e popularização da obra de Heidegger na França” (KLEINBERG, 2005, p. 112). Através desta referência cruzada, alguns dos seus leitores se voltaram aos escritos do filósofo alemão. Beaufret era mais um ávido leitor da obra de Sartre e foi somente por intermédio desta¹¹⁰ que resolveu procurar Heidegger em Freiburg.

Junto da expectativa em relação à reconstrução da humanidade europeia, as questões que Heidegger extrai da correspondência de Beaufret deixam transparecer certa curiosidade quanto ao seu posicionamento no que concerne a questões éticas. Ao mesmo tempo, o contato com Beaufret pôs Heidegger a par da recepção da sua obra na França (como a mencionada tentativa de Sartre de incluí-lo na corrente “existencialista humanista”) e das discussões que agitavam o país naquele período. Assim, a obra que ficou conhecida como *Carta sobre o “humanismo”* foi também uma tentativa de redirecionar o curso daquela primeira acolhida equívoca divulgada por Corbin, Koyré, Jean Wahl¹¹¹, Kojève¹¹², Gurvitch¹¹³, etc. Em resumo: a disparidade interpretativa na recepção da obra de Heidegger se deve ao viés sociologizante que predomina na tradição francesa desde o Iluminismo e a Revolução de 1789. Jean Beaufret desempenhou o papel de emissário e introdutor de uma nova fase da obra de Heidegger na França.

Ao invés de obter uma resposta breve e rápida – uma fórmula de fácil apreensão que contivesse a prescrição de novos deveres para a humanidade, ainda que essa fosse expressa na forma de uma simples recusa, em suma, algo que estivesse mais a fim do que aquela circunstância delicada pareceria exigir –, Beaufret receberá algumas indicações que o incitam a fazer uma reconsideração da sua dúvida. Num procedimento deveras socrático, como nota Sloterdijk (2000, p. 23), Heidegger devolve a questão a Beaufret instando-o a uma revisão mais detida e cuidadosa.

O período de reclusão forçada foi particularmente difícil para um filósofo que lecionara durante a maior parte da vida – a biografia de Safranski (2007) relata que o período crítico

¹⁰⁹ Cf. *O ser e o nada*; *O existencialismo é um humanismo*; troca de correspondências com Beauvoir, etc.

¹¹⁰ “(...) for a long period I thought of Heidegger only as the background of what seemed to me to be of major importance: Sartre. And when I made the trip to Freiburg, I was still motivated by my curiosity about what could have made *Being and Nothingness* possible.” (BEAUFRET, 1971, p. 5. *Apud* ROCKMORE, 1995, p. 77).

¹¹¹ Jean Wahl encarava Heidegger como uma versão “secularizada” de Kierkegaard talhada segundo o legado cartesiano (KLEINBERG, 2005, p. 84 ss).

¹¹² A interpretação de Kojève sobre Heidegger, amplamente disseminada através dos seus seminários sobre Hegel, formou a compreensão inicial de uma geração de autores, como Merleau-Ponty e Lacan. Para Kojève, Heidegger haveria proposto “uma filosofia atéia completa”, ainda que não a tenha levado além da “antropologia fenomenológica exposta no primeiro volume de *Sein und Zeit*” e não acrescentado nada de novo à antropologia da *Fenomenologia do Espírito*. (KOJÈVE, 2002, p. 493).

¹¹³ Além de coadunar a ontologia fundamental com o existencialismo (ROCKMORE, 1995, p. 72), Georges Gurvitch justapunha Heidegger e Husserl numa perfeita continuidade e compatibilidade (KLEINBERG, 2005, p. 102).

culminou num surto de Heidegger. No afastamento do professorado urge uma nova tentativa de superar o modo de pensar metafísico. Heidegger partilhará suas expectativas com o último aluno que se lhe ofereceu, mas o questionado será, justamente, a essência da *formação* e do humanismo.

Na *Carta*, a questão do “humanismo” é aprofundada e ampliada. Primeiro, de modo mais elementar, toda e qualquer defesa em nome da essência humana (independentemente da motivação ou da natureza da causa) se sustenta numa classe de interpretação que inaugura o próprio modo de pensar ocidental, a saber, a *metafísica*. Ao invés de especular a respeito da libertação humana por via da cunhagem de um humanismo que fizesse frente aos anteriores, Heidegger pretende repensar os limites da metafísica e o modo como se instituem os seus fundamentos. Assim, compreende que a pressuposição sobre a essência jaz e depende de um postulado sobre o *ser*.

Mesmo após ter sido modificado e aumentado, o texto da carta manteve características próprias de uma correspondência, fluindo rapidamente, de modo que, a uma leitura apressada, pode parecer que a vasta gama de tópicos que abarca são “assuntos” isolados. Esta velocidade, somada à tentativa de Heidegger de desvencilhar seu pensamento da recepção que teve na França¹¹⁴, tornou mesmo possível que a *Carta* tenha adquirido *status* de um “manifesto” (LEYTE, 2005, p. 236).

De início, para um leitor não habituado com o pensamento heideggeriano ou que não haja tomado conhecimento dos cursos reunidos e publicados tardiamente, pode passar despercebida a maneira pela qual estes tópicos estão intimamente implicados. As questões ali levantadas ressoam em outras obras e preleções em que encontram desenvolvimento mais pormenorizado. Como nota o filósofo na primeira nota de rodapé do escrito, o que foi dito na *Carta* “*não foi pensado somente na ocasião em que surgiu este escrito, mas está postado no curso de uma caminhada que já vem desde 1936*” (BH, p. 313; 326).

O caráter didático da missiva transparece no fato de ela se pronunciar em “linguagem metafísica” (BH, p. 313; 326) e também por ser um escrito de *transição*: de um lado, está anunciada uma “virada” e um outro pensar, do outro, a carta ainda revisita e reafirma muitas determinações de *Ser e tempo*. Um dos pontos problemáticos é compreender esta concessão a um antigo leitor e futuro seguidor juntamente da crítica feita por Heidegger da filosofia tornada mera atividade formativa. Por isso, cabe não desconsiderar da própria circunstância em que o

¹¹⁴ “All thinkers desire to be understood, or at least not too severely misunderstood. It is, then, not difficult to understand Heidegger’s concern to correct the prevalent French anthropological misunderstanding of his thought” (ROCKMORE, 1995, p. 93).

escrito foi redigido. Nessa cena, de um lado temos o mestre-filósofo *Heidegger* e do outro, *Jean Beaufret*, o aluno a ser reencaminhado para fora da sua caverna sartreana-marxista.

Na medida em que essa aula de apresentação avança, o escrito menciona e inclui no seu escopo uma série de autores. Heidegger apresenta como que um apanhado dos seus diálogos com os pensadores ditos *essenciais*: Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel, Parmênides, Heráclito, Kant e Nietzsche, além de delimitar o seu pensar frente a Sartre e Marx, fazer rápidas menções a Sófocles, Goethe, Winckelmann, Schelling e Husserl, e tecer algumas considerações sobre a poesia de Hölderlin. Sem dúvida, a confrontação com esses pensadores e poetas poderia ser tratada, cada uma, como uma estação própria no *Denkweg* de Heidegger que renderia trabalhos independentes – aqui, nos limitamos a mencioná-los apenas na medida em que forem requisitados. Dos nomes supracitados, o foco permanece no embate com Platão como caso paradigmático de toda metafísica.

Ao aliar um questionamento dos pressupostos assentes sobre a natureza humana com uma crítica às doutrinas que neles se radicam, a *Carta* se tornou uma das obras mais emblemáticas de Heidegger. Essas doutrinas são chamadas de “humanismos” e a crítica passa, necessariamente, pela consideração ao modo como a *metafísica* fundamenta a sua interpretação e adquire força. E isto porque a base de todo humanismo – tanto o mais “pragmático”, por prever apenas ações imediatas, quanto aqueles minuciosamente fundamentados de modo teórico – seria metafísica.

O desdobramento da noção-guia em torno da qual a *Carta* gira nos leva inevitavelmente às raízes gregas do humanismo, isto é, do processo *educacional* (lato sensu) que repousa sobre pressupostos de ordem metafísica. A ilustração que Platão apresenta na alegoria da caverna moldaria o paradigma de toda *formação correta*. O esforço de libertação humanista se mostraria, então, o mesmo que o esforço corretivo de formação. Quem quer que pretenda reconduzir o homem à sua essência só o faz por assumir o conhecimento (reconhecimento ou saber) e uma relação privilegiada com o fundamento (verdadeiro, fiável, real, válido, etc.), e assim, pode sustentar com *propriedade* o que ou quem o próprio homem *é*: portanto, como deveria ser, como deve se portar, o que deve cultivar, cultuar e manter junto a si para se realizar plenamente em sua própria essência.

Na alegoria, a ascensão por cada um dos níveis do que é visível vai revelando uma crescente clareza que termina na exposição à máxima visibilidade. O que é visto não se deixa traduzir e comunicar facilmente. Antes de ser entendida, a intervenção dialógica de Sócrates

para mostrá-lo parece uma inconveniência ingênua, e depois passa a irritar e perturbar aqueles que a ela se submetem, gerando, por fim, a animosidade e a difamação que o levam a morte.

3.6 Humanismo

Partamos da delimitação mais genérica do que está em jogo quando se menciona um termo tão amplamente difundido e desgastado como é o “humanismo” – tanto mais embotado porque, como nota Soper (1986, p. 10), os “humanistas” fazem uso desse epíteto mais com o objetivo de receber aprovação do que por uma justificação do pensamento. Para o nosso senso comum, “humanista” pode soar simplesmente como sinônimo de “filantropo”, ou ter a função de um selo conferido a quem realiza uma atividade “humanitária”. Numa busca bibliográfica específica, encontramos os mais diversos escritos, estudos e compêndios que trazem a palavra “humanismo” como título ou tema, e isso, nos mais variados níveis de abordagem e intenções. Assim se fala, por exemplo, de um “humanismo judeu”, “cristão”, “romano”, “moderno”, “secular”, “científico”, “renascentista”, “grego”, etc.

Na forma de um “ismo”, o humanismo possui uma história relativamente recente, tendo sido empregado pela primeira vez e de maneira sistemática por Niethammer¹¹⁵ em 1808. O teólogo e pedagogo alemão prezava pela educação clássica nos anos iniciais da formação e contrapunha o seu humanismo a uma noção de filantropia iluminista. Por outro lado, enquanto palavra latina, as primeiras ocorrências de *humanitas* e dos demais termos com o mesmo radical, bem como a preocupação em precisar o seu significado primário, foram desenvolvidas na época da República Romana. Ainda nessa perspectiva mais geral, as discordâncias a respeito do significado e da abrangência do termo começaram cedo. No século II o erudito e compilador Aulo Gélio aproximava a *humanitas* da palavra grega παιδεία e a distanciava de uma ideia vulgar de filantropia, entendida como simples docilidade e gentileza no trato com os homens:

[96] Os fundadores da língua latina que fizeram seu bom uso, não quiseram, como o vulgo, que a palavra “humanitas” fosse sinônima do grego φιλανθρωπία e significasse prontidão e certa benevolência exercida entre todos os homens indistintamente; mas chamaram de “humanitas”, de maneira aproximada, o que os gregos chamam de παιδεία – que nós chamamos erudição, iniciação nas belas artes. Aqueles que desejam e se esforçam francamente [nas belas artes], estes são os maximamente *humani*. Esta ciência, pois, a que foi dado o

¹¹⁵ NIETHAMMER, Friedrich Immanuel. *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena 1808.

cuidado e o aprendizado unicamente ao homem entre todos os viventes, se chamou, por esse motivo, *humanitas*. Dessa maneira, portanto, esta palavra foi empregada pelos antigos, principalmente Varão e Marco Túlio [Cícero], como demonstra quase todos os seus livros. (Aulo Gélíio, *Noites Áticas*, livro 13, cap. 16, seção1)

Uma pesquisa historiográfica básica sobre o desenvolvimento do humanismo no ocidente não poderia deixar de registrar o que foi iniciado com as obras de Cícero, Quintiliano, Horácio, etc. Em seguida, poder-se-ia adentrar na Idade Média e naquilo que alguns teóricos chamam de “humanismo cristão”, até chegar ao Renascimento. O próximo passo seria considerar a irrupção do cientificismo auto-afirmativo da Modernidade e a subsequente crise e relativização do domínio racional no final do século XIX. Dentre as reações contemporâneas ao tópico ou à palavra “humanismo”, poderíamos incluir, ainda, várias respostas menores e pontuais, como o “anti-humanismo teórico” de Althusser (que pretendia fazer frente aos “humanistas marxistas”) e o pós-humanismo¹¹⁶ – este último relacionado aos problemas e perigos suscitados pelo *trans-humanismo* (e a transformação radical da condição humana) em seu amplo espectro de implicações éticas.

No presente trabalho, evidentemente, é dispensável a apresentação de uma investigação temática detalhada do desenvolvimento histórico do humanismo. Proceder por essa via nos furtaria da busca de caracterização do pensamento que possibilita e condiciona o fenômeno, na medida em que, por exemplo, pressuporia o sentido do intento formativo como dado e certo. Por isso, não perseguiremos as ocorrências do termo no decorrer da história com o intuito de fixar datas, registrar alterações e delimitar períodos. Uma catalogação, por vasta e detalhada que fosse, não nos auxiliaria a obter maior clareza acerca da própria *essência* do humanismo – pelo contrário, porque já pressupõe um entendimento sobre a questão, uma descrição minuciosa nos distaria da tarefa. A caracterização essencial do fenômeno é justamente a tarefa que o escrito de Heidegger tenta desdobrar, elevando ou (mais de acordo com o que diz o filósofo) fazendo *retroceder* a questão na medida em que a apresenta como uma desembocadura da metafísica.

Derrida, autor que, através da sua *desconstrução*, acaba por mover um desmanche e deterioração das estruturas da linguagem através da exacerbação de um traço do pensamento heideggeriano, julga que depois da *Carta* os estudos sobre o humanismo se encontram num novo plano, de tal modo que uma investigação que o desconsidere correrá o risco de soçobrar em questões marginais e secundárias:

¹¹⁶ Cf. WOLFE, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais à radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da *paideia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo nos séculos XIV e XVIII, etc.), toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura dessas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal. (DERRIDA, 1991, p. 168-9)

Na *Carta sobre o “humanismo”*, Heidegger não concentra a crítica sobre aspectos pontuais de um ou outro humanismo, nem investe contra uma parte específica do seu conteúdo programático – por isso não haverá nenhuma longa altercação com as doutrinas mencionadas. O seu intento seria trazer à tona os pressupostos que condicionam o fenômeno segundo um pensamento mais radical, que retorna ao infundado na preocupação formativa. Tais pressupostos constituem a base das interpretações tradicionais sedimentadas ao longo dos séculos.

Na terceira página do escrito é destacada a pergunta de Beaufret: “*Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme?’*”¹¹⁷ – palavra muito em voga entre os intelectuais franceses do período pós-guerra. Em resposta, o filósofo alemão começa por questionar a necessidade de conservarmos o termo “humanismo” (BH, p. 315; 328) e atribui a cunhagem desse tipo de expressão à necessidade constante que o *público* tem de novos títulos e “ismos”. Além de revelar a tentativa de conservá-lo, a pergunta de Beaufret assevera por si só que este termo perdeu o sentido (BH, p. 344-5; 357). Não reconhecendo razões para se debruçar *sobre* o tema, Heidegger se restringe a fazer uma brevíssima descrição na qual traça os seus principais desdobramentos. O começo do humanismo seria demarcado terminologicamente pela incorporação da *παιδεία* do helenismo tardio no mundo romano:

[97] Expressamente sob seu nome, a *humanitas* vem pensada e postulada pela primeira vez na época da República Romana. O *homo humanus* se contrapõe ao *homo barbarus*. O *homo humanus*, aqui, é o romano, que eleva a *virtus* romana, enobrecendo-a pela “incorporação” da *παιδεία* adotada dos gregos. Os gregos são aqueles da grecidade tardia, cuja cultura era ensinada nas escolas de filosofia. Refere-se a *eruditio et institutio in bonas artes*. A *παιδεία* assim compreendida é traduzida pela *humanitas*. (BH, p. 320; 333)

¹¹⁷ [Como restituir um sentido à palavra “humanismo”?] Em francês, no original.

Como dissemos, a Heidegger decisivo seria buscar a fórmula pela qual operam e as promessas de libertação que o humanismo engendra do que retrazar sua história detalhada. Gadamer reconhece aquele apanhado acerca dos desdobramentos fulcrais do humanismo e apresenta resumo semelhante desta história:

(...) Bem, no fundo, Heidegger pode ter razão. A história conjunta do ocidente é articulada por uma longa série de renascimentos “humanistas”. Essa série começa com o círculo de Cipião, que enviou a elite romana para o estudo da Grécia, passa pela latinidade de prata e chega até a fase da recepção cristã. Ela encontra na época carolíngia um novo renascimento. E, então, temos o famoso Renascimento no umbral da Modernidade. No fundo, isso não representa apenas um mundo cultural humanista, que encontrou em Nietzsche o seu crítico mais decidido? A radicalidade de Heidegger consistiu em ter formulado a pergunta desse modo. (GADAMER, 2009, p. 297)

De modo geral, o humanismo é entendido como o *“esforço para que o homem se torne livre para sua humanidade e ali encontre a sua dignidade”* (BH, p. 321; 333). Ora, de acordo com a concepção de “liberdade” que rege cada humanismo, o tipo de libertação que é a cada vez promovido também será distinto. Para que se afirme dessa maneira, uma concepção de humanidade é sempre assumida a partir da *“perspectiva de uma interpretação já estabelecida acerca da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ente no seu todo”* (BH, p. 321; 334). Ou seja, a base de sustentação para toda transformação do homem que a defesa humanista intenta provocar não se restringe apenas a uma definição estanque sobre a “natureza humana”, mas baseia-se, igualmente, em uma concepção do que seja o sentido da história (alguma noção de tempo sobrescrita por noções de “evolução”, “progresso”, “luta”, “decadência”, etc.) e uma fundamentação sobre o mundo: tido como uma totalidade objetiva, algo criado, um todo complexo e organizado, visto a partir da situação “social”, de seu fundamento *real*, etc. Isto significa que o humanismo depende e haverá de trazer uma posição sobre o ente na totalidade. Como nota Haar (1990, p. 192) *“O que é esta humanidade só pode ser metafisicamente determinado se o ser do ente já está fixado.”*

A partir desta visada estrutural e compreensiva a definição de humanismo se torna muito mais ampla e abrangente. Desse modo, Heidegger julga poder abarcar diversas concepções sobre o homem – na *Carta*, nomeadamente, a *romanitas*, o cristianismo, o Renascimento, o marxismo e o existencialismo. A despeito das divergências e disparidades que os assim chamados “humanismos” possam apresentar entre si, e mesmo que se apresentem em declarada oposição, todos eles se fundamentam metafisicamente. Nesse ponto poderia se objetar que os

afazeres em torno de uma dada ação “real” e efetiva, não apenas prescindem de uma “metafísica” como, muitas vezes, reprovam a passividade “contemplativa” do filósofo. Porém, se o modo como Heidegger expressa o cerne do pensar metafísico for bem entendido, deverá ficar claro como a própria *negação* e o rechaço da “metafísica” repousam sobre pressupostos *metafísicos*. Pois, ainda que propale o seu repúdio, a suposta exclusão da metafísica continua sendo sustentada por outra determinação no mesmo horizonte de definição do ser *metafísico* – nesse sentido, uma filosofia exemplar com que Heidegger se a vê na carta (muito provavelmente por sugestão de Beaufret)¹¹⁸ é a marxista. Ao rejeitar a atitude filosófica tradicional a partir da tese de Feuerbach, por exemplo, Marx coloca a *materialidade* da produtividade como núcleo determinante para a constituição do mundo *social*. Ora, postular, colocar e fundamentar dando ênfase a certos aspectos do todo em detrimento de outros, são respostas próprias da *metafísica*. O fato de que se pretenda uma *inversão* ou rejeição completa da tradição em nada altera o procedimento em si.

A insuficiência do humanismo começa a ser pensada por Heidegger a partir da referência ao conteúdo de algumas doutrinas – como o próprio marxismo, que considera a essência do homem a partir de sua natureza *social*: “É na ‘sociedade’ que, em certa medida, se garante a natureza do homem, isto é, a totalidade de suas ‘necessidades naturais’ (alimento, vestuário, procriação, sustento econômico)” (BH, p. 319; 332). No humanismo cristão, por outro lado, o homem tem a sua natureza delimitada frente à *Deitas* – Heidegger não atribui nominalmente a referência à deidade a um filósofo cristão em particular, mas provavelmente tivesse em mente Agostinho (Cf. *De Civitate Dei* – Livro VII, cap. 1), para quem a *Deitas* traduz a palavra grega θεότης.

[98] É o homem da história da salvação enquanto “filho de Deus”, que em Cristo escuta e adota o apelo do Pai. O homem não é desse mundo, na medida em que o “mundo” – concebido segundo a teoria platônica – nada mais é que uma transição provisória para o além. (BH, p. 319; 332)

No corpo doutrinário de um humanismo estão fixadas essência e inessência do homem. Como nota Sloterdijk (2000, p. 16), “o humanismo, como palavra e como assunto, sempre tem um ‘contra quê’ uma vez que constitui o empenho para retirar o humano da barbárie”. Para os romanos, o *homo humanus* delimitava a essência do homem em contraposição ao *homo*

¹¹⁸ Não temos acesso à correspondência de Beaufret que gerou a resposta de Heidegger. Como é sabido, Beaufret era leitor de Marx e muito provavelmente o tenha mencionado.

barbarus. Como notava Cícero (*De finibus bonorum et malorum*), por exemplo, a barbárie está associada à animalidade, e esta repousa sobre a definição do homem como *animal rationale*.

[99] O primeiro humanismo, o romano, e todos os tipos de humanismo surgidos desde então até o presente, pressupõe a essência mais universal do homem como óbvia e evidente. O homem é definido como *animal rationale*. Essa definição não é só uma versão latina do grego ζῷον λόγον ἔχον, mas uma interpretação metafísica. Essa determinação essencial da essência do homem não é falsa. Contudo, é condicionada pela metafísica. (BH, p. 322; 335)

Para Heidegger, o ponto fundamental de deslocamento da definição tradicional sobre o “animal racional” é o fato de que, independentemente do modo como a razão seja determinada¹¹⁹, a sua essência, bem como a essência da “percepção” (*Vernehmen*), só pode ganhar primazia porque “o ser já se iluminou” (*Sein schon gelichtet ist*). A animalidade permanece um problema, pois o “parentesco físico abissal” com o animal é “quase impensável” (BH, p. 326; 338) para nós¹²⁰.

3.7 Metafísica

Da perspectiva heideggeriana, como vimos, não há humanismo que não esteja ancorado numa metafísica, de modo que o aprofundamento da pergunta pelos limites do humanismo conduz à pergunta pela própria metafísica. Na medida em que a metafísica envolve o homem em sua interpretação e assim determina a sua essência – ou que determinar a essência do homem é sempre uma atitude metafísica – a metafísica mesma é “humanista”. A necessária co-implicação desses termos é apresentada desse modo:

[100] Todo e qualquer humanismo funda-se em uma metafísica ou então ele próprio se coloca como fundamento de uma tal [metafísica]. Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem a pergunta pela verdade do ser, quer o saiba ou não saiba, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, mostra-se o que é característico de toda metafísica: que é “humanista”. De acordo com isto, todo e qualquer humanismo continua sendo metafísico. (BH, p. 321; 334)

¹¹⁹ Nesse ponto, breve menção às determinações de Kant e suas »Vermögen der Prinzipien« e »Vermögen der Kategorien«. (Cf. BH, p. 323, 335)

¹²⁰ Sobre o tratamento do tema da “animalidade” a partir de Heidegger há estudos com ênfases diversas, por exemplo, cf. MITCHELL, pp. 74-85, 2011; E também: CALARCO, 2008.

Em seguida, Heidegger afirma que se a pergunta “*O que é metafísica?*” não for colocada, a pergunta pelo ser e pela sua verdade se apresentará também como uma pergunta metafísica. Lembremos que esta pergunta intitula a preleção¹²¹ proferida em 1929 (ou seja, quase duas décadas antes da *Carta*), mas ali, conforme anunciado na primeira sentença, a despeito do título e contrariando a expectativa geral, a metafísica, *ela própria*, não será questionada (WM, p. 103; 113) – possivelmente, porque os seus limites ainda não estavam claros para Heidegger, e nem mesmo havia brotado o desafio de “superação”. Naquele momento o filósofo assumia a metafísica empregando o termo de um modo apropriativo, por isso, ao invés de lhe contornar, escolhe desenvolver uma questão que diz ser propriamente “metafísica” – ademais, visto que naquela ocasião a audiência era formada, basicamente, por universitários e pelo corpo docente de diversos cursos, seria improvável que houvesse algo semelhante à tentativa de trazer a limitação ou buscar a “superação” de algo que os presentes sequer saberiam o que era.

Com destacado didatismo, o filósofo instiga a pergunta pelo que permanece impensado na classe de afazeres daquela comunidade acadêmica devotada à pesquisa. Não por acaso, como introdução frente a uma plateia leiga, a primeira citação requisitada é a de Hegel (WM, p. 103; 113): a filosofia é o “mundo às avessas” (*verkehrte Welt*) e a última, a repetição da pergunta de Leibniz: “*Porque há, afinal, o ente e não antes o nada?*” (WM, p. 122; 123). É questionável se, e em que medida, Heidegger já extrapolara os limites da metafísica e até que ponto diferirá a sua compreensão tardia, quando a instância *Dasein* deixa de ser assinalada e perde a primazia na investigação.

Na primeira parte dessa apresentação, o alvo é a limitação da positividade científica através do que nela fica inquestionado: o Nada, pois “a ciência nada quer saber do nada” (WM, p. 106; 116). Para tornar o Nada de certo modo acessível e questionável, são empregadas as principais prerrogativas de *Ser e Tempo*, como a mediação e abertura da “tonalidade afetiva” (*Stimmung*) da angústia. A tentativa é de *despertar* a comunidade de pesquisadores para uma possibilidade radical que escapa à sua atividade ordinária. Assim, é referida uma admiração abismal do nada que possibilita o perguntar e a fundamentação da pesquisa:

[101] Somente porque o nada está manifesto no fundo do ser-aí que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente. Apenas quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração.

¹²¹ „*Was ist Metaphysik?*“ (1929) (GA 9).

É somente no fundo da admiração – i. é. na manifestabilidade do nada – que surge o “por que?”. Apenas porque é possível o “por que” enquanto tal que podemos perguntar, de maneira determinada, pelos fundamentos e fundamentar. É somente porque podemos perguntar e fundamentar que foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador. (WM, p. 121; 131-2)

Mais tarde, Heidegger dará um passo atrás, à instância anterior ao elogio da atividade fundamentadora – e mesmo para antes do esforço que prepara o dito fundamentador de um metafísico. A ação da compreensão humana é fundamentadora por natureza. Presente constitutivamente na relação *Dasein*-metafísica, este gesto já era visto na ocasião como um profundo *erro* (*Irrtum*): “A metafísica é o acontecimento fundamental do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal, ela tem constantemente à espreita, como vizinhança mais próxima, a possibilidade do erro mais profundo” (WM, p. 122; 132). Ou seja, a derradeira e mais aprimorada possibilidade para o ser-aí é encarada como um erro profundo. Este inevitável desencontro se dá porque, a conquista da última e limítrofe compreensão acerca do ser não é capaz de cerrar a sua essência. Ou, ainda que o *Dasein* seja metafísico, o erro não cerra a sua essência porque a sua verdade “reside” (*wohnt*) no abismo do nada (nesse período, a incompreensão sobre a relação fundamental faz propagar a opinião de que Heidegger seria um filósofo “niilista”).

Nossa relação com a metafísica seria mesmo inevitável? Poderíamos conjecturar a possibilidade de o *Dasein* pretender se furtar ou *contrariar* este *comprometimento* metafísico que, de um modo ou de outro, com ou sem esforço, lhe impele a dizer o fundamento tão logo pense, compreenda e nomeie o que há de mais fundamental para sua existência. Nesse caso, só o poderia fazer *em nome* de algo, na alegação de algo, quiçá, em nome da negação ou contrariedade, mas que continuaria sendo inevitavelmente *determinado* com um nome fundamental. Dessa maneira, impelido a se justificar e a dizer a que veio, tão logo o nomeasse estaria recaindo novamente na mencionada *errância*. Por isso, quando o *Dasein* desgosta da “metafísica” e pretende contrariá-la, não está contrariando senão *uma* possibilidade interpretativa determinada e não a própria essência da metafísica, que é um *modo de ser* caracterizado pelo *acontecer* – em 1929, “acontecer” é dito como “*geschehen*”. O pensamento como “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) é de meados da década de 1930.

Na década de 40, o filósofo reconheceu a necessidade de complementar este escrito lhe acrescentando uma *Introdução* (1949) e um *Posfácio* (1943)¹²². Este último, logo nas primeiras linhas, apresenta perspectiva completamente diversa do texto de 1929. Primeiro, numa observação que chama a atenção para o ponto de partida daquela conferência, Heidegger observa que não é necessário iniciar pela consideração à pesquisa científica para questionar a metafísica. A pesquisa científica moderna, juntamente de outros modos do “produzir” (*Herstellen*) e “representar” (*Vorstellen*), estão condicionadas pela “vontade de vontade” (NWM, p. 303; 315) – traço fundamental da concepção de verdade que vigora na época Moderna. O horizonte para esta consideração só foi aberto após as leituras que o filósofo fez de Nietzsche, concentradas nos cursos ministrados a partir de 1936 (*Nietzsche*, GA 6.1; GA 6.2). Através da abertura dessa perspectiva *histórica* vemos a pesquisa científica sendo atrelada à dependência da sua própria *época*¹²³. Na década de 1940, alguns “existenciais” de *Ser e Tempo*, como por exemplo, a “publicidade” (*Öffentlichkeit*), também passaram a ser considerados com referência a sua locação epocal¹²⁴. Visto retrospectivamente, tudo se passa como se a própria analítica existencial estivesse correspondendo a um envio historial¹²⁵, sem que ainda houvesse atentado para tal.

A metafísica então, passa a ser tida desde a incapacidade de considerar a *verdade do ser*. Dito em termos ainda “metafísicos”, a verdade do ser “*permanece o fundamento desconhecido e infundado*” (NWM, p. 304; 316) – mesmo assinalando a inconveniência inerente à “linguagem metafísica” como na *Carta*, a formulação se repete. Com frequência, Heidegger assume que são os termos dessa “linguagem” que sempre nos põe a perder e conduzem ao erro (BH, p. 357; 370) – todavia, sem que se pense a partir dela, também não haveria a possibilidade de figurar na iminente *γίγαντομαχία* da história do pensamento ocidental: enquanto *filósofo*, Heidegger é provocado e sucumbe à tentação desse desafio, contudo, pretendendo diferenciar-se dos antecessores, não admitirá uma fundamentação certa e consolidada acerca da natureza do ser. A tarefa de *busca* é sempre renovada e redemarcada (o que, mais tarde, levará a certo despojamento e abandono)¹²⁶.

¹²² *Nachwort zu „Was ist Metaphysik“* (1943); *Einleitung zu „Was ist Metaphysik“* (1949). Também publicados em *Wegmarken* (GA 9), com as respectivas abreviações: NWM e EWM.

¹²³ Heidegger pensa a história do ser como o que possibilita a “época”, no sentido de uma *ἐποχή* (“suspensão” ou “paragem”). Cf. GA 6.2, p. 383.

¹²⁴ O predomínio da “ditadura da publicidade” aparece vinculado à época Moderna. (BH, p. 317; 330)

¹²⁵ De acordo com a interpretação que Heidegger faz do “destino” (*Schicksal, Geschick*), frisando o sentido do “enviar” ou “destinar” (*schicken*) do ser numa relação direta com a liberação do pensamento da “história do ser” (*Seinsgeschichte*) iniciado na década de 1930.

¹²⁶ Referimo-nos ao pensamento em torno à “serenidade” ou “abandono” (*Gelassenheit*). Cf. *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweg-gespräch über das Denken* (1944/45) in GA 13.

Na inadmissão heideggeriana em apreender o ser, um impasse se estabelece: ao mesmo tempo em que a metafísica é interrogada com vistas à tentativa de “superá-la”, continua se pensar “metafisicamente”. Isto constitui uma ambiguidade fatal: “*Este perguntar deve pensar metafisicamente e, igualmente, a partir do fundamento da metafísica, isto significa, não mais metafisicamente. Em um sentido essencial, tal questionar permanece ambíguo*” (NWM, p. 304; 316, grifo nosso). A ambivalência nas formas do dizer e a insistência na “linguagem da metafísica” mostram que Heidegger não se abstém da “briga”¹²⁷ e conserva uma postura, que, parece, julga necessária e incontornável *para a filosofia*, que se esclarece com referência à essência negativa atribuída à ἀλήθεια.

Para afastar alguns mal-entendidos suscitados pela conferência, o *Posfácio* prossegue restaurando o lugar e a função da discussão sobre o Nada e a angústia. Estes mal-entendidos se devem a dois obstáculos: primeiro, ao próprio caráter enigmático da questão. Segundo, sem mais, o filósofo os atribui à incapacidade e má vontade de pensar (NWM, p. 305). Interessam-nos menos aquelas objeções do que pensar de que maneira o filósofo retoma a questão equiparando o Nada ao Ser:

[102] Ao invés de ceder à precipitação de uma sagacidade vazia e renunciar à enigmática polissemia do Nada, devemos nos armar com a prontidão única de experimentarmos no Nada a amplitude daquilo que dá a garantia a todo ente ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser – cuja essência abissal, mas ainda não desdobrada, o Nada nos envia na angústia essencial – todo o ente permaneceria na ausência-do-ser. (NWM, p. 396; 318)

Agora, o que Heidegger chama de ausência-do-ser (*Seinlosigkeit*) ou abandono-do-ser (*Seinsverlassenheit*), também revela uma alternância de perspectiva: passa-se do destaque dado ao “esquecimento” na cotidianidade dispersa em suas tarefas (ênfático, sobretudo, no período da analítica existencial), para um esquecimento característico da metafísica, que se dá no exato momento em que, com seu grandiloquente acontecimento inaugural, o filósofo fundamenta o *ser do ente*. Este segundo modo de esquecimento ou abandono torna-se o alvo principal no embate com a história da metafísica. Não obstante, na retomada da questão da angústia no *Posfácio*, dá-se a diferença entre “níveis” de esquecimento. Como nota Risser (2009, p. 46), a questão do esquecimento do ser se mantém constante a despeito da “virada”. A alternância de ênfase revela uma ampliação da consideração: do olhar e ter a si mesmo enquanto *Dasein* à

¹²⁷ Na *Carta*, então qualificada como “briga amorosa”: „Der Streit zwischen den Denkern ist der »liebende Streit« der Sache selbst.“ (BH, p. 336).

consideração do condicionamento “destinal” (*schicklich*). As últimas páginas do *Posfácio* trazem as determinações sacrais de um outro pensar “mais inicial” (*anfänglicher*).

Heidegger começa a *Introdução ao “O que é metafísica?”* (1949), servindo-se da clássica imagem de Descartes (1996, p. 74), que compara a relação entre metafísica, física e outras ciências com uma árvore, respectivamente: raiz, tronco e galhos. Com o intuito de pensar os próprios fundamentos da metafísica esta imagem é estendida pelo filósofo alemão com a inclusão do “solo” oculto (*verborgen*) às raízes, isto é, o próprio elemento condicionante que se mantém impensado pela árvore do conhecimento filosófico. “*Em que repousa e se move a essência da metafísica? O que é a metafísica vista desde o seu fundamento? O que é, em seus fundamentos, a metafísica no geral?*” (EWM, p. 365; 377).

Aqui, assim como na *Carta*, aparecem respostas sucintas a essa questão que tentaremos elucidar em seguida. Por exemplo: “Na medida em que constantemente apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser” (EWM, p. 367; 379). A metafísica pensa o ente enquanto ente e “representa” esse ente no seu ser, isto é, lhe confere um fundamento que é estabelecido como o *ser do ente*. Determinando o ser do ente, a metafísica pôde, por exemplo, oferecer sustentação às ciências e, justamente porque permanece no nível de uma atividade fundamentadora, arranca o pensar do seu “elemento” primordial. Numa metáfora semelhante à da raiz no solo, Heidegger afirma que despojar o pensar do seu elemento é como pretender avaliar a capacidade que um peixe tem de sobreviver fora da água (BH, p. 315; 328). Começam, então, as afirmações mais confusas devido ao teor ambíguo conservado no sentido duplo em que os nomes são empregados¹²⁸.

O fundamento metafísico (que é tido como aquilo que compreende a totalidade do ente e corresponde com êxito às indagações de um filósofo) é encarado pelo pensar inaugural heideggeriano como algo que, por assim dizer, deixa brechas e gira em falso, algo que funda uma estrutura resistente em dada época, no próprio vazio. O pensar vê a insuficiência da metafísica e experimenta a sua precariedade. Nesse sentido, para o pensar, jamais pode haver empreendimento metafísico suficientemente exitoso e, por assim dizer, bem sucedido. O contentamento da metafísica pode acontecer somente porque ela não se reconhece em seus limites:

¹²⁸ “Este pensar retorna ao fundamento da metafísica, de fato visto ainda a partir da metafísica. No entanto, aquilo que assim ainda parece como fundamento*, supostamente é, quando experimentado a partir de si, outra coisa e ainda não-dita, segundo a qual a essência da metafísica também se mostra como algo de outro da metafísica. (EWM, p. p. 376; 379). (*) Heidegger acrescenta a breve nota: *Sein und Grund: das Selbe*.

[103] Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta mais, deveras, com a metafísica; mas ele não pensa também contra a metafísica. (...) A metafísica permanece a primeira [instância] da filosofia. Ela não alcança a primeira [instância] do pensamento. A metafísica é superada no pensamento da verdade do ser. Torna-se decrépita a pretensão da metafísica de gerir a relação sustentadora ao “ser” e de determinar adequadamente todo o comportamento com o ente enquanto tal. (EWM, p. 367; 379)

Na sequência da passagem são feitas afirmações concernentes à relação entre metafísica e essência humana: “enquanto o homem permanecer *animal rationale*, ele será um *animal metaphysicum*”. Enquanto o homem subscrever a razão à sua essência e se compreender como animal racional, “a metafísica pertencerá, nas palavras de Kant, à natureza do homem” (EWM, p. 367; 379). Para Heidegger, *superação* não significa rejeição da metafísica. O que se intenta é atingir as suas raízes. Porém, com vistas ao que? Afirma Heidegger: uma *transformação*.

[104] No entanto, essa “superação da metafísica” não rejeita a metafísica. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, ocasionando uma mudança da essência do homem, com tal mudança poderia vir acompanhada uma transformação da metafísica. (EWM, p. 368-9; 379-80)

Diferente do que poderíamos supor, a retirada da metafísica não leva à resignação, pois parece aguardar ainda um efeito direto do pensar *no* homem, além de operar uma transformação *na* metafísica. Se não instaura apenas mais uma variação no jogo histórico de estabelecimentos da essência humana, de que natureza seria essa transformação? Como quer que seja, essa passagem parece revelar a *insistência* no humano. As indicações de Heidegger gerariam um deslocamento desse ponto de referência (*o humano*) ao lançá-lo para “dentro” do ser? Heidegger realizaria uma nova demarcação ou designação daquele ente “eminente” (*ausgezeichnet*) através de uma determinação expressa ou se daria o apagamento daquele espaço tradicionalmente reservado às definições de “natureza humana”?

A metafísica *propõe* o ser a seu modo. Para compreendermos como a metafísica representa o ser, o verbo *vorstellen*¹²⁹ pode ser entendido de maneira literal como um modo de *propor* (*vor-stellen*). Na *Carta*, é dito que um tal “colocar” (*Setzen*) é típico do procedimento metafísico (BH, p. 323; 336). Essa “pré-colocação” indevida consiste em que a metafísica se adianta, e vai ao encontro do ser apreendendo-o com o seu próprio dizer. O que a metafísica

¹²⁹ Donde temos “*Vorstellung*” uma das palavras fundamentais da experiência filosófica alemã na Modernidade, comumente traduzida por “representação”.

coloca, põe, deposita ou posiciona, ou seja, o seu *positum*, é chamado *fundamento* – o que, diria Heidegger, é um impedimento para o *ouvir* de uma *pertença*¹³⁰ e para que o ser mesmo venha à linguagem. Ademais, a partir de uma certa posição, a metafísica já descredenciou a “verdade” por tratá-la como algo derivado, como “verdade do conhecimento” ou da “enunciação” (EWM, p. 369; 381).

À metafísica, falar em “verdade” noutro sentido que extrapole os “limites do conhecimento” parecerá sempre uma ousadia ou ingenuidade “dogmática”. Quando a metafísica *propõe* (no sentido do *colocar*), ela dá nome ao fundamento que fomenta uma época e seus fenômenos concomitantes¹³¹. A sucessão de *acontecimentos* epocais pode ser visto a partir da alternância entre estes “nomes metafísicos do ser” (*metaphysischen Namen des Seins*, EWM 377; 389). Heidegger apresenta como que uma lista destes ditos decisivos da história da metafísica, isto é, dos modos como o ente foi a cada vez apreendido em seu ser, destacando que isso só é possível graças ao *ser*:

[105] Seja como puder ser interpretado o ente, se como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *energeia* ou como eterno retorno do mesmo, o ente aparece a cada vez enquanto ente à luz do ser. (EWM, p. 365-6; 378)

Pela metafísica, têm-se a impressão de que foram obtidas respostas para a questão última e decisiva, pois “*ela visa o ente na totalidade e fala do ser. (...) Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a pergunta pelo ser foi por ela levantada e respondida*”. A pergunta pelo ser, contudo, não é respondida porque nem mesmo foi considerada como tal. Permanece a indistinção entre ser e ente.

[106] Ela nomeia o ser e tem em vista o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se movimentam de maneira esquisita, desde o começo até a sua plenitude, em uma troca geral do ente pelo ser. Essa troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento apropriativo e não como um engano. Ela não tem de maneira alguma o seu fundamento em uma simples negligência do pensamento ou em uma superficialidade do dizer. Devido a essa troca pervasiva, a representação atinge o auge da confusão, quando se afirma que a metafísica coloca a pergunta pelo ser. (EWM, p. 370; 382)

¹³⁰ A relação entre o ouvir (*hören*) e o pertencer (*gehören*) é fundamental a Heidegger.

¹³¹ Um exemplo da relação entre época e os fenômenos que tem vazão a partir do seu fundamento é apresentado por Heidegger n’*O tempo da imagem de mundo* (GA 5).

Que o clamor da metafísica a leve ao encontro do ser (do ente) com o seu dizer e, desse modo, que ela termine por proclamar a sua *própria* resposta, não significa que ela possua uma essência negativa baseada num engodo, descuido ou engano. A limitação deste dito marca um “acontecimento” ou “evento” fundamental. Heidegger emprega o termo alemão *Ereignis* para caracterizá-lo. *Das Ereignis* é o modo de acontecimento do próprio ser. O termo é parte “essencial” do título do tratado escrito em 1936: *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriativo)*¹³².

Com essa palavra Heidegger pretende pensar um *acontecimento* limítrofe e extremo. *Ereignis* significa “*die Wesung des Seyns selbst*” (BzP, p. 9), isto é, “a essenciação do próprio Ser”. Aqui, torna-se compreensível a oscilante ambivalência na tentativa heideggeriana em contornar a questão da resposta metafísica ao Ser: ora se diz que a metafísica traz o próprio Ser à palavra, ora que, por isso mesmo, o perdeu ao assinalar e privilegiar *um modo* para o ente na totalidade: sua *geração, produção, criação, aparição*, etc. A dificuldade na operação está naquilo que se furta e recolhe tão logo tenha de algum modo vindo à vista: “presentificado” ou “essenciado”; daquilo que uma vez conquistado através do dizer se anteporá imediatamente recoberto ou revestido na forma de *representação*. Enquanto realiza este acontecimento de apropriação, a única coisa que a metafísica pode conquistar é uma “cobertura” extra indevida.

Enquanto palavra-guia de todo o novo pensamento, *Ereignis* não se deixa traduzir facilmente, assim como o *Tao* chinês e o λόγος grego (GA 11, p. 45). O termo se forma a partir do radical indoeuropeu *aig, donde temos, por exemplo, o substantivo “*Eigentlichkeit*”¹³³: termo caro no contexto da analítica existencial de *Ser e Tempo*. A ampliação do pensar que se dá através da consideração à história do ser enquanto suspensão epocal não deixa de estender traços e designações similares àquelas da década de 20, quando a preocupação girava em torno à caracterização da “propriedade” do ser-aí como um movimento de reconquista da sua “ausência-de-solo” (*Bodenlosigkeit*), então despertada pela “estranheza” (*Unheimlichkeit*) com as interpretações correntes a nível de uma quebra da familiaridade cotidiana.

Agora, o “acontecimento-apropriativo” fundador de uma época é entendido como uma suspensão em que o próprio “seer”¹³⁴ é dito. Na *Carta*, o termo guarda uma “ambiguidade

¹³² Obra em que é apresentada, pela primeira vez, a compreensão da *história do ser* (*Seinsgeschichte*).

¹³³ Eigen: *proprius, ἴδιος*. (*Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 3, Sp. 92)

¹³⁴ No original, “Seyn” passa a ser grafado com “y”. Heidegger passa a empregar esta forma arcaica do termo alemão para diferenciá-lo do “ser (*Sein*) do ente” da metafísica. Para destacá-lo na tradução, seguimos a sugestão de Casanova, que resgata a forma do português arcaico *seer*, “em função da mera marca visual desta diferença”. Cf. “Glossário” in HEIDEGGER, 2000, p. 178.

consciente”¹³⁵, vista a partir da natureza conflitante de todo o dizer da linguagem, que *encobre* e simultaneamente *traz* o ser à frente. Podemos reconhecer relação correlata entre o movimento do “lançar” (*werfen*) existencial com o “enviar” (*schicken*) próprio ao “destino” (*Schicksal*). Estas similaridades na expressão dos movimentos e apropriações fundamentais denotam a precariedade das caracterizações heideggerianas em seu esforço de pensar o limite acenando não através de imagens ou metáforas transfiguradas em conteúdos plásticos e locações espaciais, mas de movimentos simples que procuram resguardar o caráter inapreensível do ser. A tarefa de comunicar a experiência fundadora é árdua e sutil. Ao ver atrás de si uma vasta tradição munida com todo tipo de problemáticas e respostas asseguradas, o esforço deste zelo constante é por evitar recair nas vias sulcadas e já traçadas naquelas explicações.

No final da *Introdução*, Heidegger se enreda em novas complicações sobre a questão da superação da metafísica. *Ser e tempo* e a preleção de 1929 passam a ser encarados como momentos de *transição*. O título “ontologia fundamental”, que define o escopo do tratado, pode facilmente induzir a erro se pensado a partir da metafísica, mas através dele tratava-se “*de conquistar a passagem da metafísica para o interior do pensamento na verdade do ser*” (EWM, p. 380; 392).

Outras possíveis objeções (que poderiam ter sido postas pelos ouvintes e leitores então incomodados com a questão da angústia e do Nada) são levantadas e respondidas pelo próprio Heidegger: a pergunta de Leibniz¹³⁶, repetida ao fim da preleção e considerada por Heidegger como a pergunta fundamental da metafísica, não poria toda a problemática em torno ao Nada a perder na medida em que traz novamente para o primeiro plano a preocupação sobre o ente? Ademais, ao empregar o “por que?”, não se está perguntando ao modo tradicional pela busca de uma “causa”? (EWM, p. 381; 393). Tais objeções são contrapesadas pela simples possibilidade desta pergunta estar sendo feita em sentido diverso do que fez Leibniz – que sequer foi nomeado na ocasião (EWM, p. 382). Entendida de outro modo, a pergunta seria: por que o ente tem a “premência” (*Vorrang*) e “reivindica” (*beansprucht*) todo o “é” “*enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o Nada assim entendido como o próprio ser?*” (EWM, p. 382; 394). Como é repetido desde *Ser e tempo*, à metafísica o ser é algo auto-evidente, isto é

¹³⁵ No *Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e ser”*, Alfredo Guzzoni relata os diversos caminhos narrados por Heidegger para o interior da *Ereignis*. A *Carta* é mencionada como um desses estágios: „im Humanismus-Brief, wo schon vom Ereignis gesprochen wird, jedoch erst noch in einer bewußten Zweideutigkeit“ (GA 14, p. 44).

¹³⁶ „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (WM, p. 122; 133)

novamente constatado pela maneira como Leibniz prossegue respondendo a pergunta que se impôs: “*Pois o Nada é mais simples e mais fácil que alguma coisa*”¹³⁷.

O *daimon* acossa a consciência heideggeriana e, mais uma vez, em 1955, desperta a preocupação em tentar esclarecer e justificar a preleção de 1929: “Depois de um quarto de século terá chegado o momento de apontar para um fato que, ainda hoje, se passa por alto como se fosse uma circunstância exterior” (ZSF 385; 426)¹³⁸. O filósofo mesmo pontua que não se deve desconsiderar a *ocasião* em que ela foi ministrada e quem eram, então, os seus interlocutores: “A pergunta: *O que é metafísica?* Foi abordada em uma preleção filosófica inaugural perante todas as faculdades reunidas. Ela se situa, portanto, no âmbito de todas as ciências e a elas fala.” (ZSF, 418; 428). A autocrítica leva Heidegger a atribuir àquela *circunstância pública* as imprecisões tardiamente reconhecidas.

O apelo ao ser por via da pergunta pelo Nada se justificaria pelo fato de as ciências não terem outra coisa em vista além do seu trabalho com regiões delimitadas do ente. “No âmbito de visão da representação científica que não conhece senão o ente, aquilo que de modo algum é ente (a saber, o ser) só pode se oferecer como o Nada. Por isto, a preleção pergunta por ‘*esse Nada*’” (ZSF, 418; 428). *Esse Nada* (grifado pelo filósofo e escrito com “n” maiúscula - *Nichts*) equivale, portanto, ao ser¹³⁹. Ser e Nada não possuem características de ente, não “são” *como* o ente. Esta observação contextual tardia, afinal, parece querer justificar o emprego de certos recursos e concessões feitos ao *público*. Quando a questão da superação da metafísica aparece, trata-se de apontar um déficit congênito do próprio pensamento filosófico. O despertar do senso comum, portanto, havia deixado de ser uma preocupação central.

Do que vimos até agora, podemos concluir que: i) a metafísica é um modalidade de instauração, representação, fundação. ii) privilegiando um determinado sentido de ser (expandido e posto como princípio de toda manifestação ôntica), ela fundamenta o *ser do ente*. iii) não há, contudo, uma condenação desta modalidade de pensamento, uma vez que, pela metafísica, o próprio ser *acontece*. Assim, a metafísica mesma não é execrável, nem um tipo de “mal necessário”. Heidegger manter-se-á atrelado a ela como a um contraponto necessário, fazendo contraste aos limites fixados pelo dizer fundamental dos pensadores que compõe a história ocidental.

¹³⁷ “Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.” (EWM, 383; 395). Em francês, no original.

¹³⁸ *Zur Seinsfrage* (GA 9). Originalmente, um comentário de Heidegger a um texto de Ernst Jünger (intitulado *A linha*) publicado em comemoração ao seu 60º aniversário.

¹³⁹ Não será o momento de aprofundar a questão do “parentesco” (*Verwandtschaft*) entre *ser* e *nada*.

Enquanto nos mantivermos “no modo habitual” (*in gewohnten Weise*) da *representação*, o “fim da metafísica” soará como o fim de uma disciplina, exclusão de um dentre os vários “domínios” da investigação filosófica, congelamento de uma tradição venerável, porém decrépita, retorno à vida do “aqui e agora”, o fim de um equívoco e de complicações desnecessárias e obscuras nas quais homens circunspectos insistiam em se enredar, etc., mas não como a busca dos limites de um modo de pensar.

Superação da metafísica significa: “*pensar no próprio ser de maneira rememorante.*” (EWM, p. 368; 380). Não obstante, o ser não seria alcançado por um esforço voluntário de pensamento. O ser atinge o pensamento, e não este àquele, através de alguma dedicação esmerada que o recobria e apreenderia. O ser não é, primeiramente, selecionado como tema da ontologia, para que, depois, o pensamento concentre a sua atenção e se ponha a refletir a seu respeito. A dificuldade de compreender a relação entre ser e pensar se deve ao fato do seu condicionamento abrangente: por ser, estamos já sempre tomados e envolvidos. O ser sempre já se deu. *É do ser que a metafísica recebe sua essência e sua necessidade.* Assim, seu trabalho de apreensão discursiva é sempre uma espécie de engano atrasado e retroativo consumado nos limites da linguagem.

3.8 O pensar para além da metafísica

As considerações heideggerianas sobre a superação da metafísica se intercalam com indicações que procuram preparar e anunciar um outro pensar, não baseado em representações. Uma dessas considerações é feita logo na abertura da *Carta*: à distinção clássica e elementar entre as noções de “teoria” e “prática” se aponta uma insuficiência: “*Nós ainda estamos muito longe de pensar a essência do agir de maneira suficientemente decisiva*” (BH, p. 313; 326). Comumente, chamamos de “ação” a produção de um efeito cujo valor é estimado segundo a sua utilidade. Sem maiores preparativos, ainda na primeira página do escrito, Heidegger oferece outra determinação positiva de *ação* que, a princípio, pode oferecer dificuldades para ser compreendida. A ação propriamente dita é aquela que faria “completar” ou “consumar” (*Vollbringen*) e traria uma relação direta com o *ser* e o *pensar*:

[107] (...) Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar algo na plenitude da sua essência, conduzir para essa [essência], *producere*. Em sentido próprio, só é consumável aquilo que já é. Contudo, o que “é”, antes de tudo, é o ser. O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. Ele não produz nem realiza

esta relação. O pensar apenas o traz enquanto aquilo próprio que foi doado pelo ser. (BH, p. 313; 326)

Somente o *ser é* – esta tautologia parece anunciar uma obra que transcorrerá sob um ponto pacífico, dogmático, autossuficiente e inquestionável, entretanto, seu pano de fundo litigioso e ambivalente não tardará por se revelar nas questões que se seguem. Que o *ser* “seja” em sua verdade, é algo que se dá pelo *pensar*. O que resultaria da ação do pensamento tal como suposto por Heidegger? “*Pensar não se torna ação pelo fato de provir dele algum efeito, ou por ser utilizado. O pensar age na medida em que pensa*” (BH, p. 313; 326). Pensar também não significa prostrar-se em atitude meditativa, uma vez que não se traduz e entrevê em nenhum gesto visível: “Este auxílio [do pensar] não produz façanhas, porque não precisa de realização.” (NWM, p. 311; 323).

Haveria então outro meio de verificarmos a sua realização para que o confirmemos e o “validemos” como pensar genuíno? O que mais diz Heidegger para esclarecer esse estranho modo de *agir*? Em contraste ao que vimos no item anterior em torno à metafísica, este pensar não vai ao encontro do ser para uma fundamentação, pois é um “deixar” (*lassen*). O pensar “*deixa-se tomar pelo chamado do ser para dizer a verdade do ser*”. Ele consoma este deixar (BH, p. 313; 326). Este novo pensar não está baseado num processo, por exemplo, como na tríade-platônica ou na representação subjetiva moderna (de um lado, estivesse o *sujeito* que pensa e de outro a *coisa* pensada, então postos em relação pelo próprio pensar tido como capacidade de síntese ou ligação). Quando esta estrutura relacional fica suposta, perdemos de vista aquilo que já haveria se *dado* para que tal elucubração abstrata fosse possível. O caminho de explicação processual chega tarde para captar a relação imediata de ser. Segundo Heidegger, as origens da reflexão que descreve tais *processos* remontam à “interpretação técnica do pensar” iniciada, justamente, com Platão e Aristóteles. Depois de haver sido apreendido como uma τέχνη da “reflexão a favor do fazer e do operar” (BH, p. 314; 327) – condicionado, portanto, pelas distinções entre teoria e prática – o pensamento se esforça por adquirir cientificidade, permanecendo assim deposto e apartado do seu elemento. “*O elemento é aquilo a partir do que o pensar é capaz de ser um pensar*” (BH, p. 316; 329). O pensar é *do ser* num duplo sentido:

[108] “O pensar, dito de modo simples, é o pensar do ser. O genitivo aqui diz duas coisas. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, que

a partir do ser acontece¹⁴⁰, a esse pertence. O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencente ao ser, escuta o ser. Enquanto o ouvinte que pertence ao ser, o pensar é segundo a sua proveniência essencial. (BH, p. 316; 329)

Também na *Carta*, são urdidas relações essenciais em torno a palavras que conjuram um vasto campo semântico-etimológico e que, por isso, são passíveis de tradução apenas se levarmos em conta o sentido peculiar contido no radical dos termos da língua de destino. Isto é notório, por exemplo, nos verbos *mögen*, *schicken*, *nehmen* (basicamente, “querer”, “remeter” e “tomar”) e dos demais termos a estes relacionados. A questão é pensar como o ser “capacitaria” a essência do pensar. Retomemos: pensar significa que o ser “assumiu” ou “acatou” (*sich angenommen*) a essência do pensar a cada vez de modo “destinal” (BH, p. 316; 329). Assumir ou acatar (*annehmen*) alguém ou alguma coisa, afirma Heidegger, é um *Mögen* (BH, p. 316; 329): gostar, afeiçoar¹⁴¹ – termo para o qual o dicionário etimológico dos irmãos Grimm (Bd. 12, Sp. 2449) traz os verbos *velle*, *posse* e *licere* como correspondentes latinos – respectivamente: “querer”, “poder” e “permitir” ou “ter licença”. Dos três, *posse* abrange boa parte da relação que Heidegger intenta caracterizar, pois carrega a relação entre ser, possibilidade, posse e poder. Que nós *possamos* isso só o podemos por *sermos*. Podemos fazer “coisas” as mais diversas, mas o que já podemos em sentido *mais próprio e próximo* é a relação com o ser que possibilita (capacita) o pensar. O trecho que traz a imbricação dessa terminologia de difícil correspondência para o português é o seguinte:

[109] Tal gostar é a própria essência da capacidade, a qual não só pode efetuar isto ou aquilo, mas pode fazer com que alguma coisa “se essencie” em sua pro-veniência, isto é, pode deixar ser. A capacidade do gostar é a força em que algo propriamente é capaz de ser. Essa capacidade é o propriamente “possível”, aquilo cuja essência repousa no gostar. É a partir desse gostar que o ser é capaz do pensar. Aquele possibilita esse. Enquanto o que é capaz e pode, o ser é o “possível”. (BH, p. 316; 329)

O pensar só pode consumir o seu agir por já estar *assumido* ou *empossado* pelo ser – independentemente de querer ou não, visto que o querer e o não-querer apenas são possíveis por já sermos nessa *preferência* original que possibilita todo e qualquer dizer, explicar e

¹⁴⁰ Na edição de 1949 foi acrescentada uma nota de rodapé à palavra “ereignet”, que diz: “Apenas um aceno para a linguagem da metafísica. Pois ‘acontecimento apropriativo’ é desde 1936 a palavra diretriz do meu pensamento” (BH, p. 316; 329).

¹⁴¹ Ernildo Stein traduz *mögen* por “querer”; o tradutor americano verte para “favoring”.

fundamentar. Já sendo tomado nessa relação de pertencimento, caberá retroagir para ouvir a sua pertença e dizê-la, ou senão, apenas desertá-la, de certo modo ignorá-la, remontando-a a outro fundamento, acusando uma causa, amarrando constructos explicativos e assim, afastando o pensar do seu “elemento”.

A conjugação do ser explicada pela gramática requer o alguém *que* é como o sujeito de posse. Partindo do sujeito, e tendo apenas isso em vista, temo-lo como possuidor dessa “capacidade” – em sentido kantiano, da capacidade de pensar como o representar¹⁴². Visto que as interpretações modernas, de certo modo, ainda estão vigentes, Heidegger alude a elas com frequência como uma espécie de contraexemplo, pois o pensar do ser não é *do* sujeito como uma “faculdade”. “*Mesmo ali onde seu procedimento é crítico, como em Descartes e Kant, a filosofia continua seguindo o rumo da representação metafísica*” (BH, p. 331; 344).

Do ponto de vista ontológico, nada se alteraria se retirássemos a primazia do sujeito para transferirmos a causa para o mais elevado. Teríamos, então, apenas o homem como que agraciado e provido de uma capacidade semelhante a do criador. “*O ‘ser’ – isto não é nem Deus nem um fundamento do mundo*”¹⁴³. Onde quer que se tenha depositado um ponto como a base irradiadora do simples “é”, o ser estará obstruído. “*No entanto, o ser – o que é o ser? O ser ‘é’ ele mesmo. O pensar do futuro precisa ainda aprender a experimentar e dizer isso.*” (BH, p. 331; 344). As determinações consagradas de Aristóteles são evocadas para que, logo em seguida, Heidegger previna que não se pense ao modo da armação entre *possibilidade* e *realidade*, *potentia* e *actus* (BH, p. 316; 329). Em que consiste a força da possibilidade? “*O ser como o elemento é a ‘força silenciosa’ do capacitar possibilitante, isto é, do possível*”¹⁴⁴.

A tradução de *mögen* por “querer”, tal como escolhida por Ernildo Stein (BH, p. 316; 329), mostra-se inadequada se consideramos que o pensar se distingue de toda tentativa baseada num voluntário *willen* (querer). *Mögen*, “gostar” significa “estar afeito com”, ser na referência primária a algo, relação que pode ser dita como *preferência*. A diferença entre “gostar” e “querer” aparece explicitamente na conferência intitulada *Was heißt Denken?*, de 1952. Pensar não depende de um *querer* pensar. “*Em última instância, com este querer-pensar [Denkenwollen] o homem quer demais e, por isso, pode de menos.*” (GA 7, p. 129). Quanto

¹⁴² “Quando Kant determina o ato fundamental do pensamento - o juízo - como a representação do objeto, ele assume simplesmente a tradicional caracterização do pensamento como representar. (cf. *Crítica da Razão Pura* A 68, B 93)”. (GA 7, p. 141)

¹⁴³ „Das »Sein« — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund.“ (BH, p. 331; 344)

¹⁴⁴ „Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen“ (BH, p. 316; 329). Sobre os significados do silêncio (*Stille*, *Erschweigung*) e o seu papel fundamental no pensamento de Heidegger, cf. MARTINEZ, Rubén Muñoz. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.

mais o homem se afana e se precipita em raciocínios mais embarga a possibilidade do pensar, pois pensar é o poder-deixar que traz a assunção ao que se é afeito em primeiro lugar. Heidegger destaca a *afeição* (*Zuneigung*) como uma tendência radical do “nosso próprio modo de ser” (*idem*). Ela não se reduz, portanto, à compreensão corriqueira de afeição ou inclinação por algo, no sentido de possuir gostos e preferências específicas. Aqui, diríamos, “afeição” não significa qualquer afetação, mas o modo mais fundamental de um afeto, pensado mais literalmente como o ser *feito em* relação à... (*adfectio*). É *lícito* que *assumamos* esta relação a que estamos entregues e isso se dá pelo pensar que a consuma.

Para mostrar que esta assunção não é arbitrária, já no final da *Carta*, Heidegger pergunta: “*De onde o pensar toma a sua medida? Qual é a lei de seu agir?*” (BH, p. 362; 375). Com referência a última pergunta de Beaufret¹⁴⁵, pensar não é, por um lado, mera “aventura” – exercício artístico ou “criativo” de poetas e pensadores caprichosos, sensibilizados pela experiência da existência – e por outro, não se trata da tarefa de fornecer o solo para fundamentar o campo das atividades produtivas exercidas pelo comum dos homens. O pensar não presta este “bem” aos homens, não pode ser qualificado como algo “útil” ou, contrariamente, fruto da “ociosidade”. A relação entre ser e homem é traçada em torno ao verbo *schicken* (enviar, mandar; lat. *mittere*¹⁴⁶). Afirma Heidegger que “[a] *conveniência* do dizer do ser como o *destino* da verdade é a primeira *lei do pensar* (...)”¹⁴⁷. Para o pensar do ser, faz-se necessário que esta *demanda* seja cumprida. Ela é lícita na medida em que é *permitida*¹⁴⁸ ao homem. A *lei* do que *é* não se define ao modo de uma imposição, alguma prescrição de conduta ou cerceamento de possibilidades fáticas. Esta lei é anterior a um ordenamento, porque simplesmente torna *apto, capaz, possível*.

[110] Somente à medida que o homem, ek-sistente na verdade do ser, a este pertence, pode surgir a partir do próprio ser aquelas orientações que devem se transformar em lei e regra para o homem. Em grego, prescrever se diz *véμειν*. O νόμος não é só lei, mas de maneira mais originária também a destinação guardada no destino do ser. É só essa que pode dispor o homem no ser. É só tal disposição que pode sustentar e vincular. De outro modo toda lei permanece apenas um feito da razão humana. (BH, p. 361; 373)

¹⁴⁵ “Como salvar o elemento de aventura que comporta toda pesquisa sem, com isso, fazer da filosofia uma simples aventureira?” [“comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?”] (BH, p. 362; 375).

¹⁴⁶ Cf. *Deutsche Wörterbuch*, Bd. 14.

¹⁴⁷ Grifo nosso. „Die Schicklichkeit des Sagens vom Sein als dem Geschick der Wahrheit ist das erste Gesetz des Denkens (...)“ (BH, p. 363; 376)

¹⁴⁸ “Permissão” é um termo que acompanha adequadamente a caracterização de Heidegger, pois diz o “enviar” (*mittere*) do ser e a sua travessia (*per-*) pelo pensar.

Designa-se o ser como “destinal” (*geschicklich*) no sentido do enviante ou viandante, que, em última instância, conforma a *errância*. Na citação acima, *Schickung* (destinação, missão, delegação) vem aliado ao verbo *verfügen* (ajustar, regular, dispor, articular, comandar)¹⁴⁹. Se compreendermos *como* esta permissão é o “deixar” característico do novo pensar segundo uma lei, conforme a qual a deliberação humana não teve força para opção e escolha, concederemos, igualmente, que este pensar não é invencionice de um filósofo imaginativo e intuitivo. Todavia, as demarcações e sinais oferecidos para que pensemos esta relação de ser são tipicamente heideggerianos. Podemos sustentar estes sinais na medida em que acompanhamos o caminho para o “pensar”, mas cumpre estarmos atentos para deixá-los antes de qualquer identificação, cristalização e conformação, pois a aderência a estes traços (então desconsiderados na sua provisoriedade) torna o discurso uma repetição vazia ou, de maneira inadvertida, motiva a culto. Qualquer repetição viciosa dos caminhos abertos pela obra de um pensador conserva o perigo de uma fixação doutrinária. Ademais, se não formos tragados e envolvidos pela aura de segredo e mistério, ou pelo efeito da experiência poética tão prezada por Heidegger, evitaremos fazer eco a seus ditos em surtos desajeitados de inspiração. Somente com cautela pode-se experimentar os limites desta via.

A essência própria do pensar reside num “recolhimento” e acatamento que atina para o *envio* do ser. Assim, “o ser vem à linguagem” (*das Sein zur Sprache kommt*). Nessa *retomada* se faz possível acompanhar de que modo o ser *já tomou* a cada vez o pensar e como este está correspondendo ao chamado. O pensar do ser é sustentado por pensadores que estão aptos a essa “correspondência” (*Entsprechung*). Heidegger chama este acontecimento de “advento” (*Ankunft*) – poderíamos dizer, *inauguração*. O pensador é aquele que *corresponde* ao augúrio silencioso que o torna apto ao dizer. Tal formulação tende a adquirir tons proféticos se não estivermos atentos à indeterminidade simples do silêncio que se mostra no contraste entre a *própria* voz assumida por cada pensador e o elemento furtivo que se conquista e ganha nome.

Na citação seguinte, retirada do *Posfácio*, vemos articuladas algumas determinações sacrais pelas quais o pensar¹⁵⁰ é caracterizado. É notável a relação entre a linguagem e o *abismo*, que se dá através de um “sacrifício” (*Opfer*) e dissipa a essência humana. Por estar radicada na

¹⁴⁹ Como na expressão alemã “Fügung des Schicksals” (“golpe” ou “ironia do destino”). Esta relação de “ajustamento” é confirmada no termo “Fuge” que Heidegger emprega para traduzir δίκη (justiça). (EM 169; 177).

¹⁵⁰ O filósofo diferencia duas modalidades do pensamento: o calculador e o essencial. Calcular visa o “domínio” (*Herrschaft*) e uma “requisição” (*Bestellung*). Quanto que o pensar é um “renunciar” (*Ent-sagen*) na “serenidade” (*Gelassenheit*). (Cf. nota de rodapé em NWM, p. 309; 321)

ausência de fundamento (*Ab-grund*), não se pretende instituir ou lançar “teses” ou ditos propositivos que se desdobrem em esquemas conceituais complexos.

[111] É necessário que seja guardada a verdade do ser independente do que possa suceder ao homem e a todo o ente. O sacrifício é destituído de toda coerção, porque do abismo da liberdade surge a dissipação da essência do homem na guarda da verdade do ser para o ente. No sacrifício acontece [apropriativamente] o oculto reconhecimento, o único que dignifica o favor com o qual o ser se consigna à essência do homem no pensamento, para que assim, na relação ao ser, assuma a guarda do ser. (NWM, p. 310; 322)

A oferta sacrificial não seria um ato heroico, forçado ou auto-imposto, mas uma exigência do pensar que *renunciou* ao homem como o fim do zelo e atenção. Na guarda e no recolhimento do ser, o homem ficaria como que deslocado em sua essência.

A experiência heideggeriana procura deixar patente o caminho de retorno para o não-dito – por assim dizer, o “não-lugar” que permanece inexplorado quando fundado pela positividade da investigação filosófica. “O pensador diz o ser”, mas esse dizer advém de “fontes ocultas” (*verbogener Quellen*), e assim só se consuma depois de longamente guardado numa ausência-de-linguagem (*Sprachlosigkeit*) (NWM, p. 311, 323). A voz humana retumbaria no infundado para fundar na linguagem, que é a manifestação (*Verlautung*) da palavra. Nesse “eco” (*Widerhall*), acontece “a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser”¹⁵¹. Assim, a voz humana não seria, pois, um ruído indesejado e inevitável que encobre a voz sem som e sem volume (*lautlos*) do ser? Resgatando um existencial de *Ser e Tempo*, poderíamos dizer que o homem é aquele que possui voz (*Stimme*) – ou antes, é por ela possuído – na medida em que é um ente “determinável” (*bestimmbar*) e determina sempre em *acordo* com a sua “afinação” (*Bestimmung*). Há, portanto, uma inevitável limitação *para o homem*, e as determinações positivas apregoadas por cada humanismo seriam uma modalidade do cumprimento dessa limitação. O pensamento está sempre em torno do mesmo, e os pensadores o dizem igualmente, i. é, *diversamente*. O mesmo não gera discordância, mas é a concordância basilar para tudo o que pode destoar frontalmente. Haveria uma concordância entre todos os pensadores sobre o mesmo. *O Mesmo* não significa o *igual*: “o igual só é igual enquanto distinto”¹⁵².

O trecho final do *Posfácio* pouco se presta a se deixar explicar de uma maneira distinta daquela pela qual foi exposto, pois a tentativa de reescrevê-lo em outros termos dismantelaria

¹⁵¹ „Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins.“ (NWM, p. 310; 322)

¹⁵² „(...) das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene“ (NWM, p. 312; 324)

a sua organicidade própria. A caracterização da relação entre “sacrifício”, “favor”, “pensamento” e “agradecimento” se apresenta como uma das mais difíceis e obscuras:

[112] Mas de que outro modo uma humanidade encontraria um dia o caminho para o agradecimento originário senão pelo fato de o favor do ser guardar ao homem, pela aberta relação a esse favor mesmo, a nobreza do despojamento em que a liberdade do sacrifício esconde o tesouro de sua essência? O sacrifício é a despedida do ente em marcha para a defesa do favor do ser. (NWM, p. 311; 323)

Apenas tardiamente Heidegger passou a pensar o ser em termos de “despojamento” e “sacrifício” – em contraste com os textos que se seguem até a primeira metade da década de 30 (Cf. SW e WM), em que a irrupção da *afirmação* e da vontade eram os diferenciais.

3.9 A essência humana

Vimos que o descontentamento com o humanismo reside no fato de que sua formulação bem como a natureza dos seus pressupostos não são capazes de exaurir a existência humana: “*as mais elevadas determinações humanistas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade própria* do homem*”. Por isso, “*pensa-se contra o humanismo, porque este não coloca a humanitas do homem em um nível suficientemente alto*” (BH, p. 330; 343) – a edição de 1949 traz uma nota junto à ocorrência assinalada com asterisco de “*eigentlich*”, que afirma que aquilo que lhe é devidamente apropriado “acontece” apropriativamente. Tal apropriação não advém de uma conquista voluntária, mas de um ouvir “obediente” (*gehorsam*) da voz do ser (NWM, p. 311; 323). O homem está *submetido* ao ser, de modo que não é ele quem *decide* o que *será*, o que resistirá ou valerá. Caberia somente “atinar” (*achten*) e coletar os seus “lentos sinais” (NWM, p. 311; 323). Desse modo, vemos que esta “elevação” da essência humana não pode ser confundida com a tendência de atribuir ao homem algo como uma capacidade de autodeterminação. A fundação moderna de uma subjetividade legisladora sobre a *physis* seria apenas outra possível correspondência epocal ao ser. Por outro lado, dizer que o homem está, de certo modo, *submisso* ao ser, não significa qualquer restrição da liberdade. A compreensão justa do sentido deste pensamento requereria a atenção constante que previne a tendência em recair em conclusões isoladas dessa natureza.

O pensamento essencial ou “inicial” se dissipa no ser e dissipa a própria essência do homem. A caracterização da essência humana diferirá das determinações de tipo metafísico na

medida em que destaca em primeiro lugar a sua *abertura* de correspondência. Na *Carta*, bem como em *Ser e tempo*, a *existência* é afirmada como o modo de ser próprio ao ser-aí do homem. No período do pensamento da “verdade do ser”, diferentemente do tratado, o termo vem grafado com destaque ao prefixo: *Ek-sistenz*. Para esclarecer o seu sentido, Heidegger apresenta uma breve digressão que afasta a compreensão tradicional da “existência” enquanto *existentia*, entendida como *actualitas* ou “realidade”. Os esclarecimentos¹⁵³ que se seguem retomam boa parte das explicações iniciais de *Ser e tempo*. Junto à discussão da noção kantiana de “*Wirklichkeit*” são apresentadas as determinações de Nietzsche, Hegel e Sartre¹⁵⁴ – cuja inversão entre “existência” e “essência” continua sendo metafísica (BH, p. 328; 341). Já em *Ser e tempo*, não se tratava de partir dessa diferenciação como se estivesse em jogo duas instâncias complementares, por isso não pode haver nenhuma “precedência” de “existência” sobre “essência”, ou vice-versa.

Essência não equivale à “substância”. Entendida verbalmente, indica simplesmente o *modo como* um ente “realiza” ou essencializa seu ser. *Existência*, por sua vez, não equivale à dada realidade factual. O termo é reservado por Heidegger para caracterizar o modo de ser de um ente singular, o *Dasein*. Assim, a existência é a própria essência do ser-aí – isto é reafirmado na *Carta*¹⁵⁵. *Ek-sistenz* significa “estar postado na clareira do ser” ou “postar-se-para-fora na verdade do ser”¹⁵⁶. “Clareira” (*Lichtung*)¹⁵⁷ é o abrir do ser onde o “comportamento” (*Verhalten*) se mantém e sustenta (GA 9, 184). A fim de chamar a atenção para a relação elementar e primordial entre existência e clareira, são empregadas as noções de “estar”, “ficar” e “portar”, através do emprego dos verbos “*halten*” e “*stehen*”; o último está semântica e radicalmente relacionado com a *insistência* (*Inständigkeit*) e o *ekstático* (*ekstatisch*) – palavras que compartilham o mesmo étimo *sta-, presente em outras línguas indo-europeias, como no latim *stare*¹⁵⁸. Nessa insistência do *estar* postado no aberto, o homem é quem *fica*, no sentido de uma prontidão que possibilita dizer o acontecimento da verdade do ser. Ele não resta e permanece enquanto *substrato* *perene*.

¹⁵³ Cf. As explicações acerca da “existência” se iniciam em BH, p. 323; 336 e seguem até o final do escrito.

¹⁵⁴ Cf. Respectivamente, BH, p. pp. 328, 334 e 340.

¹⁵⁵ “A essência do ser-aí consiste em sua existência” (cf. BH, p. 325; 337, SZ, 42).

¹⁵⁶ „Das Stehen in der Lichtung des Seins“ (BH, p. 324; 336) „Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins“ (BH, p. 326; 339).

¹⁵⁷ Acerca do termo “*Lichtung*” cf. INWOOD, 1999, p. 238.

¹⁵⁸ Para compreender a caracterização do modo como o *Dasein* está em meio ao ente desde o ser, leve-se e conta que, nas línguas portuguesa, alemã e latina, acrescido de prefixo este radical forma palavras como “resistência”, “existência”, “consistência”, “insistência”, “assistência”, etc.

Para Heidegger, o homem ainda deve ser *conduzido* à sua essência. Há a necessidade de um reconhecimento: pelo pensamento deve-se “atentar para a dimensão da verdade do ser regente”¹⁵⁹. Por ora, deixemos aberta a possibilidade de que aqui se esteja persistindo em algum tipo de “humanismo”; antes, cumpre considerar as diferenças capitais que afastam este pensar da mera propagação doutrinária de um conteúdo qualquer.

Primeiro, nenhum comportamento humano determinado será alvo de ataque ou reprovação – como o é, por exemplo, no humanismo clássico, com o apreço pela formação erudita, esmero na língua e o desprezo pela bestialidade bárbara. Este pensamento não vem “*por causa do homem, a fim de que, por meio da sua criação, façam-se valer civilização e cultura*” (BH, p. 329; 341)¹⁶⁰. O comportamento e o comportar, como dito acima, é simplesmente sustentado pelo aberto da clareira. A clareira não prescreve ou programa. Em segundo lugar, não é conjecturada expressamente uma alternância ou o estabelecimento de nenhuma ordem ou configuração social, econômica e política – por exemplo como a marxista, pautada na distinção entre tipos e oposição de “classes” em disputa; ou a nazista, com seu senso aristocrático-racialista peculiar. Assim, diferente do que afirma Vásquez Rocca (2008), é altamente questionável se este pensamento se derivaria do senso “agrário” heideggeriano ou se possuiria afinidade ideológica¹⁶¹ nessa altura da sua trajetória.

Atinar para a verdade do ser vem em nome da “dignidade do ser” e em favor do acontecer do ser-aí. Frente ao “humanismo”, temos que o pensamento do ser não vem para favorecer o homem porque não se oferece como resolução de um gênero de problemas qualquer, assim como não pretende desfavorecê-lo ou suprimi-lo diante de um fundamento superior. A impressão de que as respostas negativas na explicação de Heidegger deixam o homem absorto, numa posição passiva, “sem ter o que fazer”, advém da insistência em deduzir consequências e incidir em traduzi-lo em atitudes e comportamentos. Ao invés de se constituir objeção que alegue irresponsabilidade ou descaso, ela nos levaria a repensar o papel do “sábio”, do filósofo e da filosofia. Ao invés de ser encarada como “omissa” não é possível vislumbrar que, na ausência de um conteúdo exposto, se dê a abertura para uma decisão singular que escapa a ordem das “escolhas” porque não se expressa em nenhum tipo de comportamento definido?

¹⁵⁹ „(...) das Wesen des Menschen dahin zu geleiten, daß es denkend auf die es durchwaltende Dimension der Wahrheit des Seins achtet.“ (BH, p. 329; 341)

¹⁶⁰ „(...) nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen.“ (BH, p. 329; 341)

¹⁶¹ Numa afirmação mais conclusiva, o autor afirma: “Por ello, en base a lo anterior, me atrevo a afirmar que toda la hermenéutica heideggeriana descansa en su mentalidad agraria; lo cual, por otra parte, está en íntima relación con su adherencia al nazismo, cuyo ideal ideológico de pueblo endogámico no escapa a las figuras circulares.” (VÁSQUEZ ROCCA, 2008, p. 106)

Poderíamos resistir a passar sem indicações expressas sobre “o que fazer” e como devemos proceder na “vida prática”? O procedimento operacional lógico que vigora na tradição tem um nível completamente diverso de atuação.

Para Heidegger, a novidade desta distinta guia do homem à sua essência reside no fato de que, pela primeira vez, se dá a pensar o modo como o ser “tem a ver” (*angehen*) com o homem e como o toma pelo clamor. Após destacar o sentido de *existência*, o filósofo prossegue esclarecendo outras determinações de *Ser e tempo* – obra que, como dissemos, era a principal referência para Beaufret. São repensados o sentido da “proximidade” (*Nähe*) do ser, “propriedade” e “impropriedade”, “decadência” (*Verfallen*), “estar-lançado” ou “dejecção”¹⁶² (*Geworfenheit*) e “cuidado” (*Sorge*). Em resumo, “a única coisa que o pensamento que tentou se expor pela primeira vez em *Ser e tempo* buscava alcançar era algo simples.” Não obstante, para Heidegger, a essência do homem é passível de ser *perdida*. Um dos índices para avaliar o perigo que a essência humana está correndo é o “uso” que hoje fazemos da linguagem. Perigo ao qual nós não atentamos:

[113] O esvaziamento da linguagem, que avança violentamente e se estende com rapidez por toda a parte, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em todos os usos da linguagem. Provém de uma ameaça da essência do ser humano. Um mero uso cuidadoso da linguagem ainda não demonstra que escapamos deste perigo essencial. Este tipo de uso poderia, quem sabe, expressar, antes, que nem sequer vemos nem podemos ainda ver este perigo, porque ainda não nos postamos em sua mirada. (BH, p. 318; 331)

O cuidado com o uso culto da língua não garante à palavra a sua força de nomeação. Comumente, a nossa relação com a linguagem se reduz a de uso e utilidade: ela *serve* como uma ferramenta qualquer na medida em que atende às expectativas em relação ao *querer e empreender*, garantindo a dominação segura sobre o ente. A ciência e mesmo a filosofia são duas formas de explicação que a isso se prestam. “*Vamos ao encontro do ente como o real contabilizando e manipulando, mas também com explicações e fundamentações científicas e filosóficas*” (BH, p. 318, 331). Para Heidegger, o dizer depende, em primeiro lugar, da atenção do *ouvir*. Como fora apresentado em *Ser e tempo*, este ouvir não é um prestar atenção no falatório cotidiano dos outros, do a-gente (*das Man*). Mas manter-se cerrado e afastado da multidão tampouco seria uma condição requerida. O que é ouvido advém do chamado, apelo ou clamor (*Anspruch*). Na analítica existencial, de maneira análoga, esta relação de audiência é

¹⁶² Traduções de Marcia Schuback e Fausto Castilho, respectivamente.

tida como “chamado da consciência” (*Rufen des Gewissens*), um chamado que não possui conteúdo ou “ruído” (*lärmlos*). Não há uma postura específica que sustente este “apelar” (*ansprechen*) que se faz, novamente, num *deixar*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do itinerário heideggeriano, as posições assumidas diante (e através) de Platão divergiram de maneira notável. Como havíamos indicado, tais alterações não se restringiram ao domínio das decisões teóricas, mas *acompanharam*, de maneira marcada e compassada, o lugar *de onde* falava o filósofo, *para quem* se dirigia e o *posto* que ocupava – respectivamente, nas três etapas interpretativas destacadas: i) o professor que se firmava na academia se dispondo em nome da ciência e do conhecimento, ii) o reitor do partido que vinculava e engajava os alunos à guerra em torno à “essência da verdade” e iii) o docente afastado a quem restou abrir-se aos estrangeiros (como Jean Beaufret, Medard Boss, Lacan, etc.), questionando, destituindo e solapando o vínculo entre *formação* e *metafísica*.

O mergulho linguístico heideggeriano na fase “meditativa” procura apresentar a limitação da metafísica de modo que esta seja experimentada e não apenas noticiada exteriormente a partir das suas “teses” – quanto a isso, basta notar até que ponto o caminho que traça se enreda em ambiguidades e aporias. Entrementes, temos a impressão de que tudo se passa como se o filósofo tivesse que *deixar de ser* filósofo para realizar o seu intento. Assim, o tratamento adequado acerca da questão da “superação” requer uma apreciação pormenorizada das dificuldades vistas a partir de dentro e não uma leitura aérea que trace um esquema geral sobre a conceitualidade urdida nas obras. Por outro lado, não podemos perder de vista suas consequências imprevistas, o que requer a tarefa de acompanhar de perto e de um modo questionante as múltiplas alterações do “pensar” com relação à tradição. Nessas questões limítrofes se esboça o “outro pensar”, além de experimental, aparentemente despretenso, mas que nem por isso deixa de trazer a possibilidade de novos deslizos: como o de perder-se em um tipo de culto idílico inspirado numa admirável bucolia rústica, na forte carga profética expressa em tom de promessa salvífica, ou ainda, terminar na lassidão desatada de uma via alternativa indefinida baseada em algum pastiche espiritual, etc.

Quando lemos Heidegger tendo em vista as categorias supracitadas (*de onde*, *para quem* e a *posição*) não alegamos que as mesmas hajam operado diretamente como “causa” das modificações interpretativas. Antes, a partir de uma *consideração*¹⁶³ mais platônica, pretendemos indicar que o fenômeno pode ser visto de modo mais pleno, extensivo e totalizante. Pela noção aristotélica de συμβεβηκός: aqueles “acidentes” mais declarados (que pela própria patência não suscitariam debate e interesse) podem ser avocados em sua incontestabilidade,

¹⁶³ No sentido de um olhar abrangente (*considerare*) diante da constelação (*sidereus*) de elementos constitutivos de uma dada cena.

concomitantemente às posições interpretativas que integram o todo da cena: uma co-incidência (não em sentido vulgar, como “obra do acaso”) que é a convergência de dados de graus diversos, porém inter-relacionados. Ou seja, a partir dessa ampla perspectiva que chamamos de “platônica”, o professor em Marburg, o reitor em Freiburg e o docente apartado na nação derrotada *concorrem* e se “confundem” com o que se expressa. Tais são alguns dados elementares constituintes da trama.

Por que nos referimos a tal consideração como “platônica”? Em maior ou menor grau, o filósofo grego elaborou suas peças de modo a trazer *sutilmente* às escâncaras os equívocos, descasos, prepotências, impropriedades e inconveniências que passavam despercebidas aos personagens enredados no diálogo. Não se trata da imprevidência de um “inconsciente” psicanalítico, visto que aquilo que escapa, como dado exterior, pode ser assombrosamente evidente – como o caso de *Eutifron* (do diálogo homônimo), que se aferra a um estranho preceito de justiça aos deuses e acaba por ignorar o mais elementar no do ato de denúncia contra o pai; ou o caso de *Filebo*, o hedonista de poucas palavras que, em seu silêncio, faz Sócrates esforçar-se na defesa do seu maior bem: o “discurso” (λόγος) – e assim Platão termina por fazer com que ambos, paradoxalmente, propalem seus maiores *prazeres*.

Nas três posições desempenhadas por Heidegger, Platão nunca foi acessado em seu próprio domínio. No modo relativamente desencontrado como encara os diálogos, tidos como *obras* e não como *caminhos* (o que inverte o famoso lema auto-atribuído: „*Wege – nicht Werke*”), o filósofo grego acaba trabalhando como uma lente divergente cuja refração revela uma miríade de aspectos e disposições condicionantes do “próprio” de Heidegger.

*

Falamos em “errância” de Heidegger na medida em que a palavra acentua a trajetória incerta e vagante por ele traçada, o que fica mais claro através de uma perspectiva panorâmica acerca das suas apropriações de Platão. Levemos em conta a palavra grega *πλανήτης*: no diálogo *Timeu* (19e4), por exemplo, Platão emprega o termo para se referir ao *vagar* dos sofistas¹⁶⁴. A partir desta ocorrência, Mattéi (2002) faz observações pertinentes que poderíamos levar ao caso da errância heideggeriana (mais ainda se considerarmos os sobressaltos das disposições anímicas que regulam suas decisões):

O mesmo termo “planetes”, errância, designa no *Timeu* tanto a causa errante, recalcitrante à ação da causa inteligente, quanto o movimento

¹⁶⁴ Por ser questão muito vasta, não entraremos aqui na busca de possíveis determinações sofisticadas no modo de proceder heideggeriano. Todavia, a sugestão existe; por exemplo: TRAWNY, 2015; DE BRASI; FUCHS, 2016.

aproximativo dos planetas, as convulsões dos corpos sacudidos pela alma, as perturbações da própria alma, mas também, desde o prólogo do texto, *a conduta dos sofistas que “erram” de cidade em cidade e de discurso em discurso, sem se fixar num ponto firme nem chegar a um conhecimento seguro*. Para dizer numa palavra, as divagações astronômicas dos planetas, as divagações físicas do corpo, as divagações psíquicas da alma e as divagações verbais dos sofistas são todas efeitos – os efeitos de barbárie – das divagações da “causa errante”. (MATTEI, 2002, p. 99. Grifo nosso)

E mais: por “errância” pensamos tanto na rota cambiante quanto na fonte de *experiências perigosas* que afluem após o mergulho no “próprio ser” (pré ou pós-metafísico) heideggeriano. Entre os autores que identificam alguma “errância” na rota heideggeriana podemos citar Peter Trawny (2015). Já no título do seu comentário aos *Schwarze Hefte*, o editor dos polêmicos volumes da obra de Heidegger apreende como *Irrnisfuge* (“arranjo da errância” – quiçá, uma coletânea de grandes erros) a totalidade dessa trajetória filosófica.

Quanto àquela inconsistência à característica relacional humana elementar na qual se baseia a obra de Platão, não foi possível para o filósofo alemão (nas três fases apresentadas) aceder ao terreno próprio do diálogo, pois, com ou sem razão, isto lhe custaria o rebaixamento da excepcionalidade *essencialista* do seu discurso, da qual sempre parte e tende a se manter a colocação da questão do ser. Permanece intocada por Heidegger a compreensão da *delimitação da fala* dos interlocutores, bem como da fala “própria”. Como lembrou Jean Beaufret:

“É antes o que você que nos disse a respeito de Hegel no Seminário *Le Thor*, em 5 de setembro: todo pensamento genuíno carrega uma limitação essencial. E é somente – você acrescentou – quando se vê os limites que se vê a grandeza de um pensador. E, voltando-se a nós, você disse: ‘Quando vocês forem capazes de ver os meus limites, vocês terão me entendido. Eu não consigo vê-los.’” (BEAUFRET, 2006, p. xxv; tradução livre.)

A abertura de Heidegger está restrita às caracterizações essenciais que se dão a partir do “ouvir” e “corresponder” somente ao *próprio ser* e não às vozes vacilantes, vagas e imprecisas daqueles que *não se puseram* na devida atitude zelosa de ausculta dos seus misteriosos sinais.

Ainda que não seja referida ao filósofo alemão (mas nominalmente a Spinoza, Hegel e Kant, etc.), poderíamos desenvolver e aplicar a notação de Constantin Noica (2011) para avaliar o caso heideggeriano: enquanto filósofo, Heidegger pode ser visto como mais um caso de

padecimento por *atodecia*¹⁶⁵ (a negação do individual), a “...observar as delimitações, os matizes, as vicissitudes dos sentidos gerais” (NOICA, 2011, p. 145) e a criticar a *todetite* metafísica dos seus antecessores (ou seja: a “obstinação de encontrar um individual apropriado”). Mas que, por fim, para não malograr na mesma sorte, degradingola para a *ahorecia*, ou seja: na *ausência de determinação* – como podemos ver na forma do culto tardio ao *Namenlos* (BH, p. 319).

A *errância*, no primeiro sentido referido acima, faz de Heidegger um retrato de época, ou melhor dizendo, tal como o próprio referiu-se a Nietzsche quando dele buscava marcar distanciamento em 1935, uma “vítima” ou “oferta” em sacrifício do ser: “Nietzsche fala a verdade? Ou seria ele mesmo apenas a última oferta de um longo erro e descaso, mas enquanto oferta sacrificial (*Opfer*) a testemunha inadvertida de uma nova necessidade?” (GA 40; pp. 39-40).

Em 1933, sua caracterização ontológica evocada desde o πόλεμος heraclítico e do senso “criativo” nietzschiano estava consonante com a fúria destrutiva dos alemães daquele período: como dissemos no segundo capítulo, a destituição do primado da concepção correcional (verdade como “adequação”) libera a fonte da verdade “essencial”, desatrelada da tradição cristã Aquinatense, dando vazão à irrupção de um poder mobilizador profundo e desmesurado. Na medida em que esse sentido evoca afoitamente o “poder” de “criação”, a portentosa revelia auto afirmativa heideggeriana não se opunha (mas, pelo contrário, endossava) à revolucionária fundação do Terceiro Reich. A *excessiva* fidelidade e piedade ao *indeterminável* Ser não conterà nenhum traço de compadecimento e comiseração à condição humana comum.

Os desencontros com Platão são emblemáticos na medida em que a não apreciação do papel da trama dialógica, com atenção à audição de outra voz (que não a *própria*, a cada vez se consubstanciando junto à busca dos ditames do ser) fica clara. No contexto em que cada interpretação veio a luz revela-se o modo diverso como Heidegger encarou a mesma narrativa alegórica. Com vistas a essas variações, surpreendemos o momento em que o filósofo buscou agir, ele próprio, em conformidade com um humanismo nietzschiano: aristocrático, antidemocrático e anti-iluminista (1933).

Para repensar os limites e o alcance da leitura de Heidegger sobre Platão selecionamos três momentos interpretativos bastante distintos em que o filósofo alemão se debruçou sobre os

¹⁶⁵ Para estabelecer as suas “seis doenças do espírito”, Noica (2011) forja as patologias superiores a partir de expressões ou termos conceituais gregos (como o *tode ti*, *horos*, e *katholou*) indicando a carência ou excesso através do acréscimo de prefixos e sufixos. *Obs*: evidentemente, não será o caso de buscar pormenorizar este “diagnóstico” no presente trabalho.

diálogos. Como vimos, em primeiro lugar, a limitação mais notável está na necessidade expressa de abordar Platão mediado por um segundo filósofo. Assim, foram requisitadas a depuração conceitual de Aristóteles na preleção de 1925, a marcialidade de Heráclito e o agonismo de Nietzsche para dar revestimento à alegoria da caverna em 1933. Quais seriam as razões pelas quais Heidegger não pôde acessar Platão *por ele mesmo*? No primeiro momento (Capítulo I), a justificativa é de que Platão é *confuso* e obscuro, não sana os requisitos do pensamento científico. Poderíamos tomar o termo alemão “*durcheinanderlaufen*” (Soph, p. 191), que indica essa “confusão”, como imagem da consistência do nó presente em Platão, pois, *juntamente* dos temas de pensamento suscitados, nele *transcorrem entrelaçados* vários aspectos da vida comum que dificilmente se deixam analisar formal e isoladamente – algo diverso é possível com o pensamento de Aristóteles, que serviu como luva de revestimento ao manuseio heideggeriano naquela preleção, evitando assim a contaminação do pesquisador científico.

O diálogo platônico é *ocasião*. Tal *ocaso*, por definição, é *decadente* (no sentido do inevitável tombo nas incertezas ambíguas inerente à constituição fática da convivência). Heidegger não mergulharia em pormenores contextuais que pudessem remeter a esse domínio – certamente demasiado comezinho e pontual em vista da sobranceira questão ontológica que persegue. Uma apreciação deste nó não teria proveito aparente à sua investigação (além de não escapar da queda nas malhas de miudezas “impróprias” dos personagens), desse modo, coube recurso ao destrinchamento formalista aristotélico – o mesmo tratamento de anulação formal fora dispensado a Agostinho de Hipona no início da década de 20 (Cf. LOPES, 2018).

A omissão heideggeriana (deliberada ou não) à consideração de aspectos *contextuais* no diálogo platônico tem como efeito imediato fazer o leitor não se voltar à *própria* trama em que o filósofo se insere, o que fortalece o crédito aos postulados e ditames *mais gerais* do ser que o próprio enuncia. Permanece assim resguardada e intocada a pergunta sobre a relação entre a estruturação do próprio *modus pensandi* do filósofo e a caracterização do ser, que, como vimos, é a cada vez *momentânea*. Não tocar naqueles elementos menores (proporcionalmente à proeminência do ser) é não dar vez a que esta mesma dimensão referida à própria vida seja posta à mesa, ou seja, não atribuir importância à trama dialógica platônica significa não permitir expor-se ao mesmo crivo. Deixamos a pergunta: em que medida, a caracterização geral de tendências epocais (gerais como uma avalanche que varre todo o terreno ôntico) independeria dessa estruturação concreta da vida humana?

A multiplicidade de aspectos próprios à dinâmica dialógica não se abriu à abordagem heideggeriana. Mesmo a despeito de o ser-aí se constituir na afirmação de um fluxo projetivo

sempre já iniciado, a visão não se faz apta e disposta à consideração dos pontos relevantes numa cena *ocasional*. As consequências dessa inconsideração nas leituras do diálogo são variadas: faz Heidegger incorrer em generalização apressada (como *identificar* Sócrates a Platão) e dispensar o papel decisivo da dimensão pensante mais modesta de comunicação. Por fim, como se sabe, a *grandeza* do “acontecimento” que se tornará o elemento do seu pensamento não verá diante de si pessoas, homens, mas somente emissários desvalidos e “impotentes”¹⁶⁶, cuja única dignidade está no sacrifício atual através do “silêncio” em nome do acontecimento porvir.

Abordar Platão pela mediação de outros filósofos decidiu também cada um dos direcionamentos interpretativos, respectivamente: a questão do estabelecimento de um saber “científico” e a “luta” pela verdade num momento de conflito iminente. Em 1933 a mediação se faz com o pano de fundo das disposições beligerantes de Nietzsche e Heráclito (através das quais foi possível ler a alegoria da caverna como fundamentada em uma “guerra”), porém, em 1947, não há a interposição de outro nome, senão que Platão passa a ser locado como peça fundamental da visão heideggeriana sobre a história metafísica do ocidente, mantendo-se, de todo modo, cerrado nessa função.

Dir-se-ia que Heidegger não pôde se locomover no terreno pantanoso e incerto da trama platônica porque essa está eivada de especulações sobre interesses e assuntos demasiados e limitadamente humanos. Ao invés disso, dá-se um mergulho profundo e horizontal no ser “silencioso” (NWM, p. 316), onde reluzem fagulhas dos pequenos *sinais* do “início”. Resta claro que, para o Heidegger da fase *Besinnung*, não é época nem momento para o *humano*, mas sim para – através de uma inspiração, por assim dizer, *daimônica* – abandonar-se à espera de um novo deus que possa reconfigurar cosmos segundo uma *necessidade*, presenteando com lugar e sentido a nova estadia da entidade humana na terra. Numa tal “situação hermenêutica”, não poderia haver plano mais avesso a esta demanda (pelo divino) do que dar-se ao luxo de interpretar pequenos caprichos humanos em escala platônica. Foi somente no início da década de 1950, como comentaremos adiante, que essa atitude se alternou novamente.

Ora, Heidegger de fato derivou ou degradou¹⁶⁷ a eminência e o privilégio de sua *audição* ao terreno de atuação concreta, ou seja: operou, ele próprio, na renegada junção ético-metafísica, e de modo diverso a cada momento (como vimos, o filósofo tratadista da década de 1920, o político-formador do início de 1930, o dissuasor supranacional do pós-guerra, o pastor

¹⁶⁶ Notemos como a força e “potência” (*Macht*) expressa nas preleções de 1933 a 1935 se inverte com o testemunho secreto de “impotência” (*Ohnmacht*) afirmada nas *Contribuições* de 1936 (Cf. BzP).

¹⁶⁷ Isto é, apresentou uma derivação gradativa dos fundamentos que descobriu, visto que eles se estenderam ao âmbito de atuação vivencial concreta (na ocasião, a realidade alemã).

do campo na década de 1950). Não houvesse feito isso de maneira restrita e criptografada, não seria preciso cuidar de apontar que o seu dizer manteve sempre em vista o *correto* comportamento, isto é, não precisaríamos lembrar que permanece atado àquele mesmo “jugo” que afirma ter sido estabelecido pela primeira vez por Platão – o que garantiu a discrição (e reservou certa obscuridade ao caso) foi o traço aristocrático, seletivo e limitado, do elo greco-germânico sustentado. Esse senso não possui caráter público e universalizante, não se dirige à “humanidade”, mas dependia da facticidade regional, linguística e racial¹⁶⁸.

Por outro lado, claramente (e contrariamente ao que alguns textos tardios mais inspirados parecem indicar), o próprio filósofo não foi uma figura do sacrifício, do martírio e da doação resignada em qualquer modalidade – como findou por ser Sócrates, por exemplo. Heidegger não se doou a qualquer prática sacrificial, antes, como um estranho sacerdote (cujo *status* ainda careceria ser precisado), depôs *ofertas* no altar. Por momentos, parece *saber* demais para se largar àquela lassidão plena antevista desde Eckhart, mas que permanece apenas como uma aspiração a nível de indicação conceitual. Evidentemente, a questão do sagrado se revela cara a Heidegger, mas o senso tipicamente filosófico da *suspensão* que jamais lhe abandona, não permite que se lance ao precipício, apenas “pressentido” (BzP, p. 31), da sacralidade. Nesta mixórdia sacro-sapiencial, o filósofo não adere à experiência de entrega vital, antes, precipita para lá a humanidade *errante* que entende vagar indignamente por uma terra inóspita, devassada e conspurcada pela cegueira moderna, incapaz de enxergar o próprio *esquecimento*. Ao acatar a proposta de desmontagem de Platão e da metafísica, os franceses assentiram em servir-se (em nome de *toda* a humanidade) como oferta na bandeja heideggeriana que fora lançada ao abismo *futuro*.

Uma discussão entre William Richardson e John Caputo nos serve para chamar a atenção à questão que visada, pois exemplifica a confusão que advém da desconsideração ao caráter *momentâneo* e *ocasional* da trajetória heideggeriana. O primeiro já se referia à trajetória do filósofo como “errancy” através da noção heideggeriana “*die Irre*” (Cf. EM), porém, atribuía um sentido aproximado e afeito à noção greco-cristã de ὕμῆρτις, “errar o alvo” (BABICH, 1995, p. 296). Caputo (1993), por sua vez, acusa essa aproximação como sendo uma “conflação de *Irre* com o pecado original” e observa a seguinte peculiaridade: a noção de *Irre* no pensamento do filósofo seria algo “greco-heideggeriano”, simplesmente, não tendo nada a ver com o pecado ou o mal. Seria “um tipo de mito diferente do mito do pecado original”. Pois *Irre*

¹⁶⁸ Para uma consideração sobre a questão de “raça” em Heidegger, cf. TRAWNY, 2015.

significa a ocultação, o esquecimento em que o ser se retira, e essa é uma “questão estritamente *phainestática*”. *Die Irre* tem a ver com a visada *do ser* e

(...) não com a justiça humana, misericórdia ou amor. Se os mortais se matassem debaixo do céu e da terra, em nome do advento dos deuses, e tudo isso com espadas feitas à mão, então o pensamento do ser poderia apenas sorrir com aprovação. (...) *Irre* não nos conduz ao mal, mas ao acompanhar a oclusão do Ser como *physis* e *logos*, e isso tem, na melhor das hipóteses, uma relação indireta e, na pior, uma relação totalmente inversa com a história da emancipação ético-política. (CAPUTO, 1993, pp. 166-167)

Replicando Caputo, além de pontuar o papel da formação cristã de Heidegger, Richardson segue remontando aos existenciais de “queda” e “decadência” em *Ser e tempo*. Não obstante, afasta pontualmente as caricaturas sobre o tema através de uma apresentação histórica da terminologia na sua origem agostiniana (BABICH, 1995, p. 283). A disputa entre os dois comentadores americanos levanta aspectos interessantes no que concerne à tentativa de compreender o estofo *espiritual* da atitude heideggeriana (as objeções críticas de Richardson aos apontamentos de Caputo também são acertadas), no entanto, esta discussão parte da inconsideração ao caráter “genético”, por assim dizer, das *posições* dramáticas e “decididas” assumidas no transcurso heideggeriano. Descuidando do caráter *kinemático* desse desdobramento, é como se a discordância entre os dois comentadores fosse baseada em fotografias ou imagens estáticas insuficientes para notar sua dinâmica.

Como vimos, por exemplo, na passagem da década de 1930 a 1940, Heidegger alterna a assunção de *fundamentos* e posições opostas que se desautorizam entre si. De igual maneira, equacionar as posturas sustentadas na década de 1920 a 1930 gera confusão: o filósofo abandonou o estofo greco-cristão (aristotélico-agostiniano) para aceder à outra liturgia, algo consonante ao sentido terminológico da liderança nazista (*Krieg*, *Willen*, *Schöpfung*, *Macht*, *Kraft*, etc.), porém, evidentemente, tomada na habitual exigência de radicalização “essencial” – preocupação muito mais penetrante do que a dos seus correligionários “cegos”¹⁶⁹. Para buscar uma acareação mais justa sobre a presença de elementos cristãos ou “pagãos” (greco-germânicos) em Heidegger devemos considerar o seu *movimento* errático e camaleônico, do

¹⁶⁹ Veja, por exemplo, a crítica ferrenha à fala “sem espírito” do romancista Erwin Guido Kolbenheyer, também estimado defensor do regime nazista de quem Heidegger contesta o entendimento de “revolução”, biologicismo, etc. (SW, pp. 209-213; 217-221).

contrário, estaremos fadados a equacionar a mixórdia supondo tratar-se sempre e somente da “mesmidade da coisa” a nível ontológico.

*

Nos diálogos, a ironia socrática devolve mansamente a pretensão desmesurada do dizer à personalidade do seu proponente. A visada platônica lança luz à própria *condição* do falante. Platão nos mostra que não há λόγος sem *condição* – isto é, sem *condicere*: um dizer juntamente – e que a condição traz junto a si toda a relação de ser sustentada pelo falante: o seu *inter-esse*, em sentido forte (como *relação de ser*). Por um lado, a tarefa de restabelecer a cena que envolve a persona de Heidegger com frequência descamba, de maneira superficial e imediata, às condenações pelo seu engajamento com o nazismo. Por outro, há de se considerar que a tarefa se torna mais difícil na medida em que reconhecemos que a secretude e o enigma que circundam a pergunta pelo ser, inevitavelmente, acabam por envolver aquele mesmo que a levanta. Não obstante, pretendíamos compartilhar aqui alguns *insights* a respeito da vinculação entre a questão ontológica e a situação do seu propositos. Entendemos que as turvas águas do pensamento heideggeriano, sempre cheias de afluentes, redemoinhos e novas nascentes, só se deixam apreender quando acompanhadas em seu fluxo: daí a tentativa de destacar, ainda que em recorte, o *movimento* da sua visada sobre Platão.

Heidegger não concede importância originária à teia contextual em que se insere a própria fala em diálogo. Mesmo nos momentos em que seu discurso fez referência explícita à ocasião (como na aula inaugural na Universidade de Freiburg em 1929, ou no discurso comemorativo em homenagem ao compositor Conradin Kreutzer), há o gancho para dela evadir-se sempre em direção à *coisa mesma*. Ainda assim, decerto não ignorava que, a cada vez que se exprimia e se dirigia aos seus interlocutores – fossem eles simples alunos, alunos com potencial filosófico (como Arendt, Gadamer, Jonas, etc.) ou filósofos em atividade (como Husserl, Cassirer, Jaspers, etc.) – partia sempre, parafraseando *Ser e tempo*, de um “de onde” (*Woher*) e “para onde” (*Wohin*) também estritamente situado e definido.

Buscamos resgatar aquela perspectiva evidente que o domínio platônico jamais prescindiu para considerar o próprio filósofo enquanto voz outrora encarnada e determinada pela dinâmica da interação concreta. Assim, por exemplo, quando se dirigiu aos compatriotas no período em que se acirrava o clamor de “decisão”, o ideal formativo de Platão funcionava como uma catapulta que propelia o ímpeto dos estudantes. Quanto ao filósofo afastado das atividades de ensino em 1947 (da nação derrotada e subjugada), como que depôs à Resistência ávida e curiosa aquele mecanismo metafísico platônico, articulador de missão e realidade,

porém, desmantelado e *sem uso*, anulando todo o seu senso propositivo fundamental. O pensamento que outrora servira como meio de fortalecimento “próprio”, agora, era mal reputado como a máquina engendradora de todo esquecimento. Tal gesto equivaleu à rendição do vencido que se viu forçado ao despojo do seu antigo armamento, mas não sem antes inutilizá-lo às mãos do inimigo, soltando travas e parafusos de sustentação – essa mesma técnica de *desmontagem* fará escola na França, que abraçará esfuziante a parte *negativa* do legado heideggeriano.

É inegável a relevância de Heidegger na história do pensamento e inquestionável o peso das suas contribuições: a analítica existencial de *Ser e tempo*, a consideração sobre a *técnica*, o aprofundamento da linguagem e do sentido poético, as abordagens psicológicas inspiradas pelo seu pensamento, etc. A presente tese não tratou diretamente destes contributos, mas pretendeu dar vazão a outros aspectos latentes e olvidados para lançar alguma luz à natureza do seu pensar. Tal visada nos parece válida e recomendável na medida em que elabora uma abordagem compreensiva daqueles elementos da sua trajetória que acompanham o acento de suas tendências e a assunção dos seus pressupostos. O *pano de fundo* inexpresso na relação Heidegger-Platão (ainda a ser considerada em trabalho posterior) está nas alegações sobre o declínio do pensamento ocidental – suposição, hoje, encampada e endossada por diversas frentes discursivas. A tarefa *negativa* de dissolução contestatória na contemporaneidade obteve em Heidegger uma inspiração fundamental – essa tendência de pensamento ainda demanda uma revisão histórica ulterior.

*

O *diálogo*, enquanto atividade imediata entre viventes, foi uma estância relacional que permaneceu inconsiderada para o pensar autocentrado de Heidegger, não constituindo porta de entrada privilegiada para o *pensamento do ser*, durante a maior parte do seu trajeto. A desconsideração dessa possibilidade parece ter condicionado a leitura cerrada e pouco fluida que fez de Platão até a década de 40. Entretanto, na etapa final do seu percurso, o filósofo parece ter querido rever esta restrição esboçando uma tentativa de repensar Platão desde *o seu* elemento, justamente: do *diálogo* direto, “de pessoa a pessoa”, sem mediações. Se assim for, todas as reviravoltas interpretativas e mesmo a esperança de um “outro início” (BzP, p. 171) não terminaram senão no flerte com aquela *medida* ou *recurso* praticado extenuante pelo filósofo grego.

Vejamos: partindo do exposto nas publicações de meados da década de 40 (*Carta sobre o “humanismo”* e *Doutrina de Platão sobre a verdade*), não seria mais pertinente aventar

qualquer tentativa filosófica de oferecer guia e diretriz ao *comportamento* humano, pois a tradicional articulação ético-metafísica – entre o fundamento desenovelado de ser e o consequente atrelamento comprometido da *humanidade* que a ele se segue – haveria ruído diante do caráter inapreensível e silencioso *do ser*. Estaríamos, assim, numa época propícia ao *recolhimento* e “recato” (BzP, p. 8). Na era do domínio incondicionado do ente, tal como a compreendeu o filósofo, o humano desencontrado estaria à deriva numa profunda e avassaladora crise de esquecimento do ser. Nesse contexto, a essência da metafísica jazia apreendida como esforço de “reflexão” capaz somente de oferecer um nome provisório e precário ao ser, sustentando assim a ideia de uma efetivação da realidade que passa por diversas fases ao longo da história.

Por essa razão, uma vez que Platão fora alocado por Heidegger no início da história da metafísica, nada mais parecia restar por explorar em seus diálogos, de modo que o filósofo alemão poderia tê-lo posto de lado (trancado nos limites daquela derradeira confrontação apresentada em 1947) e assim seguido os rumos poéticos-especulativos que já haviam aflorado ao final da década de 30. Todavia, estranhamente, *não é* o que ocorre: Platão não é deixado de lado e pelo menos três referências iniciais parecem suficientes para afirmarmos que, para Heidegger, ainda restava algo a resolver com o filósofo grego. Em 1954, em correspondência destinada a Hannah Arendt, escreve:

(...) Gostaria de percorrer uma vez mais meus trabalhos sobre Platão, começando pelo *Sofista* (1924/25), e ainda uma vez mais ler Platão de novo. Sobretudo, começo, *justamente agora*, a ver algo mais claro e livremente, o que sempre busquei. No entanto, o dizer permanece sempre uma dificuldade, o que significa somente que a visão ainda tem a sua necessidade. Será que ainda há chance de liberar a linguagem da dialética? (Hannah Arendt/Martin Heidegger, 2001, p. 107, grifo nosso)

A despeito de confessar este interesse renovado, o filósofo não retomou o *Sofista* como pretendia. Ao invés disso, o que se deu foi a própria tentativa de Heidegger em escrever diálogos – indício que denota, mais uma vez, certa *confusão* com Platão. Em 1953/54 é escrito *De um diálogo acerca da linguagem: entre um japonês e um questionador* (GA 12). Antes mesmo da “superação”, ainda em 1944/45, fora escrito um diálogo entre um erudito, um professor e um investigador (GA 13)¹⁷⁰. Sob alguns aspectos – comparativamente com a função do cenário, do contexto e da *situação* concreta nos diálogos de Platão, bem como a precisão das personalidades

¹⁷⁰ *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944/45) [Para discussão da serenidade: De uma conversa num caminho do campo sobre o pensar] (GA 13).

participantes –, nos diálogos redigidos por Heidegger podemos observar certas faltas, como a ausência de *nomes próprios* nos personagens. Talvez Heidegger dispensasse a impessoalidade (inapropriada ou “imprópria”) limitante dos nomes pessoais, e julgasse algo indigno de se render atenção, quiçá algo excessivamente arbitrário: capricho desnecessário diante do grau altaneiro de sacrifício exigido pela *inominável* questão do ser.

Apenas em 1963 – 13 anos antes de sua morte – num trecho da entrevista¹⁷¹ concedida ao monge tailandês Bhikkhu Maha Mani, Heidegger assume expressamente como sendo seu *novo projeto* o que pode ser considerado, com justiça, o núcleo de toda a prática filosófica de Platão, e isso sem qualquer menção nominal aos gregos. Com grande naturalidade, Heidegger se apropria expressamente daquilo que poderíamos afirmar ser o escopo e a base do pensamento do filósofo grego:

Hoje, a tarefa que se coloca ao pensamento tal como eu a entendo, é de um modo novo, que requer um método completamente novo de pensar, e esse método pode ser conquistado somente na conversa sem mediação, de homem a homem, através de uma longa prática e de um exercício, em certa medida, do ver e do pensar. (GA 16, p. 589)

Ora, o mencionado “exercício do ver e do pensar” feito sem mediações, “pessoa a pessoa”, pode ser considerado, justamente, uma caracterização precisa da prática socrática. É notável o fato de que Heidegger anuncie tal método de pensamento como sendo algo “completamente novo” (*eine ganze neue Methode des Denkens*) e, como dissemos, sem qualquer alusão a Platão ou Sócrates.

Se entre as décadas de 1920 e 1940 vemos ocorrer o regresso ou retorno às fontes originárias do pensamento, que culmina com a leitura poética dos filósofos pré-socráticos, entre 1945 e 1960, Heidegger parece avançar para uma reconsideração da dignidade da fala em *diálogo*. A concessão e a estreia de Heidegger ao formato diálogo não parece um evento fortuito – obviamente, a despeito deste formato ter sido praticado por outros filósofos ao longo da história, Platão foi quem o imortalizou.

*

A despeito de visar a apreensão do fundamento mais *geral*, por razões constitutivas, a metafísica é sempre exposta através de um domínio *parcial*, concreto, restrito e bem delimitado de *expressão*, o que faz com que, nas tentativas de atingir a *totalidade* do *que é*, o âmbito de

¹⁷¹ Cf. *Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch (Herbst 1963)* in GA 16. Entrevista televisionada pela estação de TV alemã SWR. Disponível em <http://youtu.be/hFSWDnD24Mc> (acessada em: 08/06/2017).

consideração circunscrito por cada pensador possua uma especificidade única de registro. O formato de apresentação do pensamento se modaliza juntamente do seu estilo, abordagem, pretensão de abrangência, e também desde a sua *profundidade*. Nesse último quesito, há de se convir que o pensamento de Heidegger parece ter atingido um patamar distinto. Em certa altura, como o próprio entendeu, isso fê-lo julgar que se encontrava no limite de ultrapassagem da tradicional tarefa da filosofia: *a instrução e encaminhamento do senso comum*. Seus principais interlocutores foram aqueles considerados os principais filósofos da história de línguas conhecidas. Com estes, Heidegger se entreviu numa confusa disputa apropriativa marcada por uma escorregadia *ambiguidade* e pela tentativa constante de superação. Dessa maneira, o pensador galga outro patamar e inaugura um registro de pensamento “transmetafísico” (algo quase etéreo ou supra-filosófico), que exige considerável concessão e circunspeção do leitor.

Mesmo com a liberação deste horizonte sidéreo que dista das urgências imediatas no âmbito das atividades cotidianas, a *personalidade* do filósofo não deveria escapar a quem se enreda na saga heideggeriana. Ainda que a preocupação ética mais expressa não se constitua como ponto demarcado no seu campo de vista, como já indicamos acima, tal caráter nunca deixa de impregnar com sua voz encarnada toda expressão do pensar.

Enfim, descrendo das tentativas de apreender essas peculiaridades autorais através de qualquer psicologia, sociologia ou antropologia *da filosofia* (por interessante que os dados isolados possam se revelar através dessas abordagens, eles seriam insuficientes para apreciação de um saber que, por sua própria natureza, excede tais ciências), avaliamos que a via mais adequada seria por proceder comparativamente através de uma inspeção que busque mostrar as lacunas e eventuais pontos-cegos entre as obras dos dois filósofos.

Dito isto, e referido a uma comparação mais ampla entre os registros de expressão e elaboração pensante do filósofo alemão e do grego, no presente trabalho pudemos somente fornecer indicações através do caminho de ida: de Heidegger a Platão, isto é, na esteira das próprias considerações do primeiro *sobre* o pensador grego – de modo que não realizamos aqui um possível retorno *de* Platão *a* Heidegger. Não obstante, temos razões para não compreender Platão na clausura sobreposta pelo alemão naquele momento interpretativo que acabou por se tornar o mais popular: 1947.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Aristotelis ethica Nicomachea**. Ed. Bywater, I. Oxford: Clarendon Press, 1894, Repr. 1962.
- _____. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1972.
- _____. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- AHBEL-RAPPE, Sara; KAMTEKAR, Rachana (Org.). **A companion to Socrates**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- BABICH, B. (Ed.). **From phenomenology to thought, errancy, and desire: Essays in Honor of William J. Richardson**. New York: Fordham University, 1995.
- BAMBACH, Charles R. **Heidegger's roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks**. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- BOUTOT, Alain. **Heidegger et Platon: Le problème du nihilisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- BRACH, Markus J. **Heidegger–Platon: Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“**. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1996.
- BEKKER, Immanuel. **Aristotelis Opera**. Editio altera Olof Gigon, Berlin: Walter De Gruyter, 1987.
- BEAUFRET, Jean. **Introduction aux philosophies de l'existence**. Paris: Denoël, 1971.
- _____. **De L'existentialisme a Heidegger: Introduction Aux Philosophies De L'existence et autres textes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- _____. **Dialogue with Heidegger: Greek Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2006. (Trad. Mark Sinclair)
- BURNET, John. **Platonis Opera**. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907.
- CALARCO, M. **Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida**. New York: Columbia University Press, 2008.
- CAPUTO, John. **Demythologizing Heidegger**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- DE BRASI, Diego; FUCHS, Marko J. **Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924–25)**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991 (Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães)

DESCARTES, René. **Lettre-préface des Principes de la philosophie**. Ed. Flammarion, 1996.

DIELS, Hermann. / KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Griechisch und deutsch, I-III [maßgebliche Ausgabe der Vorsokratiker]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung Verlag, 1960.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. **Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato**. New Haven: Yale University Press, 1980.

_____. **Griechische philosophie, 3. Plato im dialog**. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Platos dialektische Ethik: Phänomenologische interpretationen zum *Philebos***. Hamburg: F. Meiner, 1983.

GIACOIA, J. O.; FLORENTINO, A. N. **Budismo e filosofia em diálogo**. Campinas: PHI, 2014.

GONZALEZ, Francisco J. **Plato and Heidegger: A question of dialogue**. Pennsylvania: State University Press, 2009.

HAAS, Andrew. **The Irony of Heidegger: an essay**. London: Continuum, 2007.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1999.

Hannah Arendt – Martin Heidegger: Correspondência 1925/1975. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

HYLAND, Drew A. **Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato**. Albany: S.U.N.Y. Press, 2004.

_____. **Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues**. Albany: S.U.N.Y. Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade**. Trad. Claudia Drucker e Sylvania Gollnick. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>, acessado em maio de 2015.

- _____. **Aus der Erfahrung des Denkens.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (GA 13)
- _____. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (GA 65)
- _____. **Besinnung.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (GA 66).
- _____. **Einführung in die Metaphysic.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (GA 40)
- _____. **Heraklit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. (GA 55)
- _____. **Holzwege.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA 5)
- _____. **Identität und Differenz.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (GA 11)
- _____. **Marcas do caminho.** Rio de Janeiro: Vozes, 2008. (GA 9)
- _____. **Nietzsche I.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (GA 6.1)
- _____. **Nietzsche II.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (GA 6.2)
- _____. **Nietzsche: Metafísica e niilismo.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 (GA 67)
- _____. **Platão: Sofista.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (GA 19)
- _____. **Platon: Sophistes.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (GA 19)
- _____. **Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e ser”** (por Alfredo Guzoni), *in*: Heidegger Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 2ª ed., pp. 273-302 - col. Os Pensadores.
- _____. **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (GA 16)
- _____. **Sein und Wahrheit.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. (GA 36-37)
- _____. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.
- _____. **Ser e tempo.** Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2012.
- _____. **Ser e Verdade.** Petrópolis: Vozes, 2012. (GA 36/37)
- _____. **Tempo e ser.** *In*: Heidegger Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 2ª ed., pp. 255-271 - col. Os Pensadores.
- _____. **Unterwegs zur Sprache.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 (GA 12).

_____. **Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (GA 34)

_____. **Wegmarken.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 9).

_____. **Zur Sache des Denkens.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. (GA 14)

KLEINBERG, Ethan. **Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961.** Ithaca: Cornell University Press, 2005.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

KRELL, David Farrell. **Daimon Life: Heidegger and Life-philosophy.** Bloomington: Indiana University Press, 1992.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília: Editora UnB, 1987.

LEYTE, Arturo. **Heidegger.** Madrid: Alianza Editorial, 2005.

LOPARIC, Z. (Orgs.) **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica.** São Paulo: DWW editorial, 2009.

MARTINEZ, Rubén Muñoz. **Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger.** Sevilla: Fénix Editora, 2006.

MATTEÍ, Jean-François. **A barbárie interior: ensaio sobre o *i-mundo* moderno.** São Paulo: UNESP, 2001.

NOICA, Constantin. **As seis doenças do espírito contemporâneo.** Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

PARTENIE, Catalin; ROCKMORE, Tom. (Org.) **Heidegger and Plato: Toward dialogue.** Evanston: Northwestern University Press, 2005.

PETTIGREW, David; RAFFOUL, François. (Org.) **French interpretations of Heidegger: An exceptional reception.** Albany: State University of New York, 2008.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **A República.** Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Carta VII.** Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Fedro ou da Beleza.** Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. **Górgias.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. **Laques**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Sofista**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Sophista**. Platonis opera, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. Reprint: 1967 (pag. St. I.142a–210d) Ed. BURNET, J.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RAFFOUL François; PETTIGREW, David (Org.). **Heidegger and Practical Philosophy**. Albany: S.U.N.Y Press, 2002.

RALKOWSKI, Mark A. **Heidegger's Platonism**. London; New York: Continuum, 2009.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

RICHARDSON, William J. **Heidegger's Truth and Politics**. In: Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought. Ed. Arlene Dallery and Charles Scou. Albany: SUNY Press, 1992.

_____. **Through phenomenology to thought**. New York: Fordham University Press, 2003.

RISSER, James. **Heidegger toward the turn**. Albany: SUNY Press, 1999.

ROCKMORE, Tom. **The Heidegger Case: On Philosophy and Politics**. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

_____. **Heidegger and french philosophy: humanism, antihumanism and Being**. London: Routledge, 1995.

ROSEN, Stanley. **The question of Being: A reversal of Heidegger**. New Haven: Yale University Press, 1993.

ROZBJOJ, Radomir. **Gespräch: die zwischenmenschliche Problematik im Spätwerk Heideggers**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

RUBINI, Rocco. **The other Renaissance: Italian humanism between Hegel and Heidegger**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit**. München: Fischer Taschenbuch, 1997.

_____. **Martin Heidegger: Between good and evil**. London: Harvard University Press, 1998.

SCOTT, C. E. SALLIS, J. (Org). **Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy**. New York: S.U.N.Y, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TRAUNY, Peter. **Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy**. Cambridge: Polity Press, 2015.

_____. **Heidegger e o mito da conspiração judaica mundial**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2015.

_____. **Irrnisfuge: Heideggers Anarchie**. Berlin: Matthes & Seitz Verlag, 2014.

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, Peter Sloterdijk; **Esferas, helada cósmica y políticas de climatización**. Valencia: Editorial de la Institución Alfons el Magnànim, 2008.

SADLER, Ted. **Heidegger and Aristotle: the question of Being**. London: The Athlone Press, 1996.

VEGETTI, Mario. **Um Paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. São Paulo: Annablume, 2010.

WOLZ, Henry. G. **Plato and Heidegger: In search of selfhood**. Lewisburg: Bucknell University Press; London: Associated University Presses, 1981.

PERIÓDICOS:

ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. A natureza dos números na República de Platão. **Kriterion**, vol. 51 nº.122. Belo Horizonte Jul/Dez. 2010

BARNES, Jonathan. Heidegger spéléologue. **Revue de métaphysique et de morale** 95. (pp. 173-195), 1990.

DOSTAL, Robert. J. Beyond Being: Heidegger's Plato. **Journal of the History of Philosophy** 23 (1): 71–98, 1985.

EILAND, Howard. The Pedagogy of Shadow: Heidegger and Plato. **Boundary 2**. Vol. 16, No. 2/3, Winter – Spring. Duke University Press, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. Plato und Heidegger. In: Ute Guzzoni (comps), **Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag**, Hamburgo; pp. 166-175, 1976.

_____. Back from Syracuse? **Critical Inquiry**, 15, pp. 427–30, 1989.

GONZALEZ, Francisco J. Dialogue discontinued: Heidegger on a few pages of Plato's Theaetetus. **Epoché** 11 (2); pp. 371-392, 2007.

_____. Heidegger's 1933 misappropriation of Plato's Republic. **Problemata: Quaderni di filosofia**, 3; pp. 39–80, 2003.

HYLAND, Drew A. Caring For Myth: Heidegger, Plato, and the Myth of Cura. **Research in Phenomenology**, vol. xxvii, Fall; pp. 90-102, 1997.

_____. The Presence and Absence of Plato: On Heidegger's Reading of Plato. **Society for Ancient Greek Philosophy**, Columbia University, October, 1992.

_____. Why Plato wrote dialogues. **Philosophy and Rhetoric**, Vol. 1, No. 1, Jan., pp. 38–50. Penn State University Press, 1968.

KIRKLAND, Sean D. Thinking in the Between with Heidegger and Plato. **Research in Phenomenology** 37; pp. 95–111, 2007.

LYRA, Edgar. Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida. **Natureza humana**, v.8 n.2. São Paulo, dez. 2006

LOPES, Marcos D. A apropriação de Heidegger sobre Santo Agostinho: o Livro X das Confissões. **Ekstasis Revista de Hermenêutica e fenomenologia**, v. 6, p. 176-191, 2018.

MITCHELL, A. Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty. *In*: **Gatherings: The Heidegger Circle Annual I**, 2011. 74-85

PICHT, G. Die Macht des Denkens. *In*: **Erinnerung an Martin Heidegger**. Pfullingen: Neske, 1977.

ROJCEWICZ, Richard. Platonic Love: Dasein's Urge toward Being. **Research in Phenomenology** 27; pp. 103–20, 1997.

ROSEN, Stanley. Heidegger's Interpretation of Plato. *In*: **The Quarrel between Philosophy and Poetry**, pp. 127–47. New York and London: Routledge, 1988.

STEIN, Ernildo. Heidegger e Platão. **Veritas**, Porto Alegre, Volume 49, No.1, pp. 23-30, 2004.

WARNEK, Peter A. Reading Plato before Platonism (after Heidegger). **Research in phenomenology**; p. 61, 1997.

WRATHALL, Mark. Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931–32 Lecture on The Essence of Truth. **Inquiry** 47, no. 5; pp. 443–63, 2004.

ANEXO I – Glossário de termos gregos

ἀγαθός – bom, proveitoso	Θήρα – caça
ἀγοραστική – permuta, troca	Θηρεύειν – caçar
ἄγριος – agreste, selvagem	θηρευτική – arte da caça
ἄγων – competição, batalha	ιδέα – ideia, visão
ἀγωνιστική – arte da luta, contenda	καλός - belo
αἰτία – causa, culpa	καπηλική – varejo
ἀλήθεια – verdade, desencobrimento	κατάφασις – afirmação
ἀληθεύειν – desencobrir, desvelar	κτησθαι – adquirir, obter, apropriar-se
ἀλιευτική – pesca com anzol	κτησις – aquisição
ἀλλακτικός – câmbio, mercado de troca	κτητική – arte aquisitiva
ἁμαρτία – erro, “pecado”	λέγειν – dizer, falar
ἀμιλλητικός – competição	λήθη – esquecimento, ocultamento
ἀμφισβητητικόν – controversia argumentativa	λογίζομαι – calcular, levar em conta, considerar
ἀνάμνησις – lembrança	λογιστικόν – que conforma discussão razoável
ἀντιλογικός – contraditório (argumentação)	λόγος – discurso, fala, linguagem
ἀπόφασις – negação	μάθημα – ensinamento
ἀρετή – excelência, virtude, bondade	μανθάνειν – ensinar
ἀρχή – princípio	μαχητικός – combate
αὐτουργός – [trabalhador] autônomo	μεταβλητική – troca comercial
βίαιος – forçado, não voluntário	μὴ ὄν – não ente, não ser
βιαστικός – violento	νοῦς – intelecto, apreensão intelectual
βουλεύω – deliberar, determinar, resolver	οἶδα – ver, conhecer
γνωρίζειν – conhecer	ὁμοιοῦν – equiparar
δεινός – terrível, admirável	ὄν – ente, sendo, o ser
διαλέγεσθαι – dialogar	ὀρθός – correto, justo
δικανικόν – (questões) judiciário	ὀρίζω – separar, dividir
δικανικόν - judicial	πίθάνος – persuasivo, plausível, crível
δοξοπαιδευτικός – aparência de educação	πίθανουργικός – arte da persuasão
δωρητικός – dadivoso, doador	πλαστός – molde, forma.
εἶδος – forma	ποιεῖν – fazer, criar
ἐμπορική – importação	ποίησις – produção
ἐμπορος – comércio	ποιητική – produtiva
ἐνυδρον – aquático	πόλεμος – guerra
ἐπιδεικτική – demonstrativa	προαίρεσις – escolha, propósito, propensão.
ἐπιστήμη – ciência	σοφία – sabedoria
ἐπιστημονικόν – que conforma saber	τέχνη – arte, técnica
ἔργον – trabalho, obra.	τεχνοπωλικός – negociação das artes
ἐρμηνεία – interpretação	ὑπόληψις – suposição, conjectura, preconceito
εὖ λέγειν – bem falar	φαντάζω – aparecer, tornar visível
ζωοθηρική – caça aos vivos	φαντασία – aparição, imagem, apresentação
ζωόν λόγον ἔχον – “animal racional”	φρόνησις – prudente, sensato
ζῶον πολιτικόν – “animal político”	φωνή – voz
ζώος – vivo	χειρωτική – captura, conquista, apoderamento
ἡμεροθηρικός – caça aos animais domésticos	χρηματίζειν – negociar
ἡμερος – doméstico	ψυχεμπορική – importação (mercadoria) anímica
θέα – visão	ψυχή – alma, vida
θεάω – ver	
θεωρεῖν – teorizar	

ANEXO II – Citações originais

CAPÍTULO I

[1] Wir werden nachsehen müssen: Auf welchem Weg wird das Sein des Nicht-Seienden präsent und evident? Wo und wie ist der Anwesenheit des Nicht-Seienden nicht mehr aus dem Weg zu gehen? Und wir werden fragen müssen: Was besagt dieser Weg? Wie vollzieht sich angesichts des Seins des Nicht-Seienden die Um- und Ausbildung des Seinsbegriffs? Wie war dieser bisher bei Parmenides gewonnen? Woher gelangt Plato in sein Fragen nach dem Sein? (Soph, p. 193; 219)

[2] Sondern es handelt sich darum, Sie mit dem *Felde der Untersuchung bekannt zu machen, aus dem die Grundbegriffe der griechischen Wissenschaft erwachsen sind*, und Sie dadurch in den Stand zu setzen, das Wirtschaften der heutigen Philosophie mit philosophischen Termini und Fragestellungen, mit sogenannten »Problemen«, nach Recht und Unrecht dort zu messen, wo diese ihre Wurzel haben. (Soph, p. 321; 350)

[3] Eine Vergangenheit sich aneignen, besagt, sich selbst gegenüber dieser Vergangenheit in der Schuld wissen. Das ist die eigentliche Möglichkeit, die Geschichte selbst zu *sein*, daß die Philosophie entdeckt, daß sie in der Schuld eines Versäumnisses, eines Nichtnehmens ist, wenn sie glaubt, neu anfangen, es sich bequem machen, sich beliebig von einem Philosophen anregen lassen zu können. (Soph, p. 11; 11)

[4] ἀλήθεια heißt: *nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*. Dieser privative Ausdruck deutet an, daß die Griechen ein Verständnis davon hatten, daß das Unverdecktsein der Welt erst errungen werden muß, daß es etwas ist, was zunächst und zumeist nicht verfügbar ist. Die Welt ist zunächst, wenn auch nicht völlig, verschlossen; das erschließende Erkennen ist zunächst überhaupt noch nicht vorgedrungen; erschlossen ist die Welt nur im nächsten Umkreis der Umwelt, insoweit es die natürlichen Bedürfnisse verlangen. (Soph, p. 16; 16)

[5] Mit Bezug auf diese doppelte Verdecktheit ist eine Philosophie vor die Aufgabe gestellt, einmal positiv erstmalig zu den Sachen vorzubrechen, zum anderen gleichzeitig den Kampf gegen das Gerede aufzunehmen. Beide Tendenzen sind die eigentlichen Antriebe der geistigen Arbeit des Sokrates, Platos und Aristoteles'. Ihr Kampf gegen Rhetorik und Sophistik ist das Zeugnis dafür. (Soph, p. 16; 16)

[6] Das Erschließen aber, im Verhältnis wozu die ἀλήθεια ist, ist selbst ein Sein, nicht zwar des Seienden, das zunächst erschlossen wird, der Welt, sondern eine Seinsweise des Seienden, das wir als menschliches Dasein bezeichnen. Sofern das Erschließen und Erkennen für die Griechen die ἀλήθεια zum Ziel hat, besagt es für sie gemäß dem, was es leistet, der ἀλήθεια: ἀληθεύειν. Wir wollen dies nicht übersetzen, ἀληθεύειν meint: aufdeckendsein, die Welt aus der Verschlossenheit und Verdecktheit herausnehmen. Und das ist eine Seinsweise des menschlichen Daseins. (Soph, p. 17; 17)

[7] Das Sprechen ist also φωνή, ein Verlautbaren, das in sich eine ἐρμηνεία hat, das über die Welt etwas sagt, welches Gesagte verstanden werden kann. Und als dieses Verlautbaren ist das Sprechen eine Seinsweise des Lebenden, eine Weise der ψυχή. Diese Seinsweise wird von Aristoteles zusammengefaßt als ἀληθεύειν. So ist das menschliche Leben in seinem Sein, ψυχή, sprechend, auslegend, d.h. es vollzieht das ἀληθεύειν (Soph, p. 18-9; 18-9)

[8] ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι. (EN, VI, 3; 1139b.15ss)

[9] »Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zu und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen - im Besorgen, Hantieren, Herstellen - , Wissenschaft, Umsicht - Einsicht -, Verstehen, vernehmendes Vermeinen«. (Soph, p. 21; 21-22)

[10] δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. (EN, 1140a.25-28)

[11] Das Verworrene, Unausgewickelte kann nur dann verstanden werden, wenn für die immanenten Tendenzen Leitfäden zur Verfügung sind. Diese können nicht beliebige philosophische Fragen sein, ebensowenig alle Möglichkeiten eines Systems, in einem Maximum von Oberflächlichkeit. Sondern die *Fundamentalfrage der griechischen philosophischen Forschung ist die Frage nach dem Sein*, nach dem Sinn des Seins und charakteristischerweise *die Frage nach der Wahrheit*. (Soph, p. 190; 216)

[12] Die Auswahl einer Philosophie oder eines Philosophen ist nie beliebig. Wenn es sonst erlaubt sein kann, aus den verschiedensten Motiven, geistigen Liebhabereien sich aus der Geschichte Existenzmöglichkeiten, Ideen, Vorbilder zu wählen, also beliebig in der Geschichte sich umzutun, so gilt das nicht für die philosophische Forschung, wenn anders diese das Dasein aufdecken soll in seinen Fundamenten und wenn anders dieses Dasein, wir selbst, die Geschichte sind. (Soph, p. 190; 216)

[13] Der Sophist gibt in seiner Rede das, worüber er spricht, als etwas aus, was es im Grunde, bei eigentlicher Betrachtung, nicht ist bzw. nicht so ist, wie er es zeigt. (...) Daraus aber, aus diesem unabwendbaren faktischen Dasein des sophistischen Verhaltens, das ja innerhalb der griechischen geistigen Welt eine ausgezeichnete Macht war, aus diesem unbestreitbar mächtigen Sein des sophistischen Verhaltens, wird zugleich deutlich, *daß das ist*, wozu er *sich verhält*, womit er es als Sophist zu tun hat, mit *Täuschung und Trug*. (Soph, p. 191-2; 218)

[14] Die *Interpretation der Seinsart des Sophisten* gilt so letztlich dem *Aufweis des Seins des Nicht-Seienden* Dieser Aufweis ist nichts anderes als *die radikalere Fassung des Sinnes von Sein selbst und der darin beschlossenen Charaktere des Nicht*. Das besagt aber eine ursprünglichere Aneignung des Themas der philosophischen Forschung, nicht im Sinne eines Programms, sondern im Verlauf des Dialogs in der Weise einer konkreten Bearbeitung der Frage nach dem Sein. (Soph, p. 192-3; 218-9)

[15] Mit dieser radikaleren Fassung und Begründung der Seinsforschung ist zugleich gegeben eine fundamentalere Interpretation dieser Forschung selbst, d. h. des Philosophierens. So kehrt auf dem Wege über die sachliche Betrachtung des Themas des Seins des Nicht-Seienden die Betrachtung zurück zu einer neuen eigentlichen Existenz, zu der des *Philosophen*. (Soph, p. 192-3; 218-9)

[16] Daß Plato nicht dazu vorgedrungen ist, letztlich das Seiende selbst zu sehen und gewissermaßen die Dialektik zu überwinden, dieses Ungenügen, das in seinem eigenen dialektischen Verfahren beschlossen ist, bestimmt gewisse Momente seiner Dialektik, z.B. die

vielbesprochene κοινωνία τῶν γενῶν, die Gemeinschaft, das Sich-miteinander-Halten der Gattungen. Diese Charaktere sind keine Vorzüge und keine Bestimmungen einer überlegenen philosophischen Methode, sondern Anzeichen einer grundsätzlichen Verworrenheit und Unklarheit, die, wie ich schon sagte, in der Schwierigkeit der Sachen selbst, in der Schwierigkeit solcher erster Fundamentalforschungen, begründet liegt. (Soph, p. 198; 224)

[17] Sofern der λόγος etwas als etwas anspricht, ist er grundsätzlich ungeeignet, das zu erfassen, was seinem Sinne nach nicht mehr als etwas anderes angesprochen werden kann, sondern nur an ihm selbst zu erfassen ist. Hier versagt gleichsam der λόγος in dieser nächsten und vorherrschenden Struktur. Es bleibt, wenn man über ihn hinausgeht, nur eine neue Idee des λόγος: Der λόγος καθ' αὐτό wie dies Aristoteles Met. VII, cap.4 gezeigt hat. (Soph, p. 206; 233)

[18] Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῇ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν. (*Metafisica*, 1003a.21-28)

[19] οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ· ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὕσα δ' οὐ. (*Metafisica*, 1004b.17-25)

[20] Sofern es der Sachen regional viele gibt, kann diese παιδεία nicht einfach inhaltlich charakterisiert werden, sondern sie betrifft eine bestimmte Art der Ausbildung, die methodische Ausbildung des wissenschaftlichen Niveaus hinsichtlich des Fragens und Vorbereitens von Untersuchungen. (Soph, p. 217; 244)

[21] Die Sophistik ist charakterisiert durch die Unsachlichkeit, aber Unsachlichkeit doch in einem ganz bestimmten Sinne, nicht eine zufällige, beliebige, gelegentliche, sondern eine grundsätzliche Unsachlichkeit, die aber nicht so verstanden werden darf, als wäre in den Sophisten lebendig eine Gesinnung des grundsätzlichen Verdrehen- und Verdeckenwollens der Sachen, als wollten sie nur täuschen, sondern eine Unsachlichkeit, die wir besser bestimmen, wenn wir sagen: *Sachlosigkeit, also eine Unsachlichkeit, die in einem Positiven gegründet ist*: in einer bestimmten *Schätzung der Herrschaft der Rede* und des redenden Menschen. (Soph, p. 230; 251)

[22] Wer einen solchen Dialog und die innere Verpflichtung, die ein solcher Dialog stellt, verstanden hat - ein solcher Dialog nämlich, der ganz frei, ohne jeden systematischen Hintergrund und ohne jede Aspiration, an die Sachen herangeht -, der braucht keine kulturelle Aufsteigerung der Bedeutung der Philosophie und dergleichen. Wenn Sie die Vorbereitung des Dialogs in einem Zuge lesen, dann müssen Sie den Ernst dieser Situation spüren, der noch viel höher und entscheidender ist als die Vorbereitung auf einen Zweikampf bei dem es auf Leben und Tod geht. (Soph, p. 257; 283)

[23] Καὶ καλῶς γε, ὦ φίλε. τοῦτο μέντοι κινδυνεύει τὸ γένος οὐ πολὺ τι ῥᾶον ὥς ἔπος εἰπεῖν εἶναι διακρίνειν ἢ τὸ τοῦ θεοῦ· πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοϊαν “<ἐπιστρωφῶσι πόλιν>,” οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ’ ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑπόθεν τὸν τῶν κάτω βίον, καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς [τίμιοι], τοῖς δ’ ἄξιοι τοῦ παντός· καὶ τότε μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τότε δὲ σοφισταί, τότε δ’ ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοντ’ ἂν ὥς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς. τοῦ μέντοι ξένου ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην, εἰ φίλον αὐτῷ, τί ταῦθ’ οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον. (SF, 216c2-217a1)

[24] Das Geschäft des Philosophen ist also das ὄράν, das Hinsehen auf den βίος. (...) Thema der Philosophie ist also der βίος der Menschen und möglicherweise die Verschiedenartigkeit der βίοι. »Sie sehen herab von oben«. Darin liegt, daß der Philosoph selbst, um diese Möglichkeit im Ernst durchführen zu können, eine Existenzart gewonnen haben muß, die ihm die Möglichkeit dieses Blicks gewährleistet und ihm damit Leben und Existenz überhaupt zugänglich macht. (Soph, p. 244; 269)

[25] Es handelt sich um Menschen, deren Lehre und Lehrtätigkeit auf Menschen zielt, sofern sie in der πόλις leben. Denn auch der Sophist ist seinem eigentlichen Geschäft nach ῥήτωρ, Redner und Lehrer der Redekunst, der Rede, die in der Öffentlichkeit der πόλις, vor Gericht, in der Volksversammlung und bei Festen die maßgebende Rolle spielt. Es handelt sich also um Menschen, die auf die πολιτικά gerichtet sind. So ist bei aller Unbestimmtheit des Wesens des Philosophen doch schon ein Umkreis seiner möglichen Verhaltensweisen vorgegeben: σοφιστής, πολιτικός und παντάπασιν ἔχων μανικῶς. (Soph, p. 245; 270)

[26] (...) *die Aufgabe, die Logik einmal viel radikaler zu fassen, als es den Griechen gelang und auf demselben Wege zugleich ein radikaleres Verständnis der Sprache selbst und damit auch der Sprachwissenschaften auszuarbeiten.* (Soph, p. 253; 278. Grifos de Heidegger)

[27] Die Kehrseite dieser Müdigkeit des Fragens und der Erstorbenheit der Erkenntnisleidenschaft ist zugleich die Tendenz, von der Philosophie oder gar von der Wissenschaft so etwas wie einen Halt zu verlangen, bei ihr Halt zu suchen für die geistige Existenz bzw. sie zu verabschieden, falls sie versagt. Diese Tendenz, Halt zu suchen, ist ein grundsätzliches Mißverständnis der philosophischen Forschung. Wir müssen lernen, diesem Anspruch auf Halt gegenüber der Wissenschaft und erst recht gegenüber der philosophischen Forschung abzusagen. (Soph, p. 256; 281)

[28] (...) sondern den ganz eigentümlichen und nur dieser Existenzart zugehörigen Halt, den ich als *die Freiheit der Sachlichkeit* bezeichne. Nur wo diese ausgebildet ist, ist es existenziell überhaupt möglich, Wissenschaft zu treiben. (Soph, p. 256; 281-2)

[29] Es handelt sich darum, daß in diesen Arten des Tuns, des Handelns im weitesten Sinne, etwas zu seinem Sein geführt wird. Es handelt sich um das Sein der Pflanzen, der Feldfrüchte, die wachsen, um das Sein der Tiere, die gepflegt werden, um das Sein von Gerätschaften, von Kunstwerken, die für die Betrachtung zum Schmuck aufgestellt werden. Sein besagt also hier in einem ganz bestimmten Sinn die *Anwesenheit bestimmter Sachen im Umkreise des täglichen Gebrauchs und des täglichen Sehens*, οὐσία bedeutet die *Verfügbarkeit* für diesen Gebrauch, εἰς οὐσίαν ἄγειν, zum Sein führen, besagt also: in die *Verfügbarkeit stellen für das alltägliche Leben*, kurz gesagt: *herstellen*. (Soph, p. 269; 295)

[30] Τὸ δὴ μαθηματικὸν αὖ μετὰ τοῦτο εἶδος ὅλον καὶ τὸ τῆς γνωρίσεως τό τε χρηματιστικὸν καὶ ἀγωνιστικὸν καὶ θηρευτικόν, ἐπειδὴ δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν τούτων, τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγνονά

τὰ μὲν χειροῦται λόγοις καὶ πράξεσι, τὰ δὲ τοῖς χειρουμένοις οὐκ ἐπιτρέπει, μάλιστα' ἂν που διὰ ταῦτα συνάπαντα τὰ μέρη τέχνη τις κτητικὴ λεχθεῖσα ἂν διαπρέψειεν. (SF, 219c2-7)

[31] *Zugeeignet wird im Erkennen und Sprechen die Wahrheit des Seienden, seine Unverborgenheit.* Das λέγειν, sprechen über etwas, ist eine Weise des Zueignens des Seienden in dem, wie es aussieht. Dies ist der Grundansatz für die Interpretation des λέγειν und des Erkennens, wie er bei den Griechen ganz ursprünglich ohne Erkenntnistheorie phänomenal festgelegt ist. (Soph, p. 276, 302)

[32] {ΞΕ.} Νῦν ἄρα τῆς ἀσπαλιευτικῆς περὶ σύ τε κἀγὼ συνωμολογήκαμεν οὐ μόνον τοῦνομα, ἀλλὰ καὶ τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοῦργον εἰλήφαμεν ἱκανῶς. συμπάσης γὰρ τέχνης τὸ μὲν ἡμισυ μέρος κτητικὸν ἦν, κτητικοῦ δὲ χειρωτικόν, χειρωτικοῦ δὲ θηρευτικόν, τοῦ δὲ θηρευτικοῦ ζωοθηρικόν, ζωοθηρικοῦ δὲ ἐνυγροθηρικόν, ἐνυγροθηρικοῦ δὲ τὸ κάτωθεν τμήμα ὅλον ἀλιευτικόν, ἀλιευτικῆς δὲ πληκτικόν, πληκτικῆς δὲ ἀγκιστρευτικόν· τούτου δὲ τὸ περὶ τὴν κάτωθεν ἄνω πληγὴν ἀνασπασμένην, ἀπ' αὐτῆς τῆς πράξεως ἀφομοιωθὲν τοῦνομα, ἡ νῦν ἀσπαλιευτικὴ ζητηθεῖσα ἐπὶ κλην γέγονεν. (SF, 221.b1-c3)

[33] Es handelt sich um ein χειροῦσθαι, um ein Zugreifen in Richtung auf andere Menschen, genauer: um ein Jagdmachen auf sie. Und zwar ist das Mittel, gewissermaßen das Netz oder die Falle, mit der der Sophist die Menschen fängt, das Werkzeug der λόγος, ein Überreden der Menschen, welches Überreden den Sinn hat, ὁμιλίας ποιεῖσθαι (vgl. 223a4), »Verkehr zu pflegen«, προσομιλεῖν (vgl. 222e5), »einen Anderen zum Verkehr mit sich zu bringen«, an sich zu ziehen. Das ist das Phänomen, das in dieser ersten Beschreibung ins Auge gefaßt wird: das Verhalten eines Menschen, der durch bestimmte Reden die Anderen an sich zieht, indem er ihnen - 223a3 sq - einredet, daß es ihm darauf ankomme, ἀρετὴ zu geben, was hier gleichbedeutend ist mit παιδεία, der rechten *Bildung* als der *Möglichkeit, sich in die eigentliche Existenz innerhalb der πόλις zu bringen*. (Soph, p. 294; 321-2)

[34] {ΞΕ.} Οὐδὲν ἄλλο. ἴθι δὴ νῦν συναγάγωμεν αὐτὸ λέγοντες ὡς τὸ τῆς κτητικῆς, μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, ἐμπορικῆς, ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικὸν δεῦτερον ἀνεφάνη σοφιστικὴ. (SF, 224c9-d2)

[35] Der ἀδολέσχης ist der Schwätzer, hier in der besonderen Bedeutung derjenigen, die über Bildung schwätzen. Gemeint sind solche, die keine Minute ihres Lebens zubringen, ohne über Bildung zu philosophieren oder zu reden, mit denen man keinen Berg besteigen kann, ohne daß sie einem ihre sämtlichen Kenntnisse vortragen, und zwar in der Absicht, den Anderen zur Gegenrede herauszulocken, ihn zur Unterhaltung zu bringen. Das Charakteristische ist, daß diese Art Mensch fortwährend spricht und immer neue Anlässe sucht, ein Gespräch in Gang zu bringen. Wir haben von dieser Art Mensch eine klassische Beschreibung, überliefert in den »Charakteren« des Theophrast. (Soph, p. 305; 333)

[36] 1. sofern der λόγος der Weg ist, auf dem er sich sein Objekt, die Menschen, verschafft, 2. sofern das rechte Sprechen, das εὖ λέγειν, die παιδεία, das ist, was er selbst von sich aus zu geben hat, 3. sofern das λέγειν auch die Weise ist, in der in der εριστική, im Widersprechen, beim Einzelnen die παιδεία vollzogen wird. (Soph, p. 306; 334)

[37] {ΣΩ.} Νῦν μοι δοκεῖς δηλῶσαι, ὃ Γοργία, ἐγγύτατα τὴν ῥητορικὴν ἦντινα τέχνην ἡγῆ εἶναι, καὶ εἴ τι ἐγὼ συνίημι, λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπαντα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ: ἡ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλεον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν; (*Gorgias*, 452e9ss)

[38] {ΣΩ.} (...) οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἑάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. (*Fedro*, 229e5-a6) (*Fedro*, 229e5-230a6)

[39] {ΦΑΙ.} Οὐτωςὶ περὶ τούτου ἀκήκοα, ὃ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μαρθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας. (*Fedro*, 260.a)

[40] {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ συμκρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας; (*Fedro*, 261.a7-b2)

[41] Das ist der phänomenale Charakter einer Ansicht von etwas: so aussehen wie. Das Was ist dabei gerade für denjenigen, der die Ansicht haben soll, verdeckt und unbekannt; er hängt und bleibt hängen am Aussehen selbst. Für den Täuschenden dagegen muß gerade dieses Was, auf das hin die Ansicht orientiert ist, offenbar sein. Wer also das ἀληθές kennt, der ist jeweils imstande zu diesem ὁμοιῦσθαι, zu diesem Angleichen, zum Herausarbeiten der Ansicht. (Soph, p. 326-7; 355-6)

[42] Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι. (*Fedro*, 262a5-8)

[43] Anders aber, wenn es sich handelt um Fragen nach dem δίκαιον oder dem ἀγαθόν (vgl. 263a9). In all dem gehen die Meinungen der Menschen auseinander. Wer demnach bezüglich dieser Tatbestände nicht die rechte Verfassung, eine solche διάνοια hat, daß sie ist εἰδυῖα τὸ ἀληθές (vgl. 259e5), sondern wenn er ist ein ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς (262cl sq), »einer, der die Sachen in ihrer Unverborgenheit nie gesehen hat«, der vielmehr nur den Meinungen, dem Hörensagen, den öffentlichen Meinungen nachjagt, der wird nicht imstande sein, eine echte τέχνη der λόγοι auszubilden, sondern nur eine γελοία (vgl. c2), »eine lächerliche«, und eine ἀτεχνος (vgl. c3), eine solche, die orientierungslos ist. (Soph, p. 328; 357-8)

[44] Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. (*Fedro*, 264.c)

[45] Deutlichkeit und Einstimmigkeit dessen, worüber überhaupt gesprochen werden soll, - das leistet das erste Strukturmoment des dialektischen Verfahrens, die συναγωγή. An anderer Stelle des Dialogs (vgl. 273e2 sq) nennt Plato dasselbe Verfahren μιᾷ ιδέᾳ περιλαμβάνειν, »in einer Sicht umgreifen«. Das besagt, die ιδέα gibt für das Umgriffene die erhellende Sicht. Wenn ich die Idee sehe, das, was die Liebe ist, dann habe ich von da aus erst die Möglichkeit, die verschiedenen Phänomene und Strukturen deutlich gegeneinander abzuheben. (Soph, p. 332; 361)

[46] Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἑάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ'

ὁρᾶν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. (*Fedro*, 266b3-c1)

[47] Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι. (*Fedro*, 269e4)

[48] {ΣΩ.} πρῶτον πάσῃ ἀκριβεῖα γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἐν καὶ ὁμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφήν πολυειδές· τοῦτο γάρ φαμεν φύσιν εἶναι δεικνύναι. Δεύτερον δέ γε, ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν. Τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἐκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὕσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ. (*Fedro*, 271a5-b5)

CAPÍTULO II:

ΕΠÍΓΡΑΦΕ:

Ist das nicht ein höchst verfängliches Treiben: dem Wesen der Dinge nachgrübeln und hinter den Begriffen herdenken — und den Dingen selbst sich entziehen? Unter dem Schein des Tiefsinns der Wirklichkeit ausweichen? (SW, p. 83; 97)

[49] Daß wir uns in einer ersten Begegnung mit Heraklit eine Weisung geben ließen für den Ausbau und das Vorantreiben unseres Fragens, das soll uns fortan immer wieder sagen: Wir wollen und körnten nicht das Wesen der Wahrheit irgendwoher aus leeren Begriffen ausdenken und standpunktfrei irgendwo erhaschen, sondern das Wesen der Wahrheit erwirken wir nur, wenn wir das *eigene Dasein* in seinem Wesen, d.h. im Ganzen seiner Verwurzelung und Bindung und Wahl, *zur Entscheidung stellen*. (SW, p. 120; 131)

[50] Dieses Wesen läßt sich nicht in leeren Begriffen zusammendenken und vorstellen und in einem System von Begriffen darstellen. Weil es das Seiende je nach dessen Seinsart vielgestaltig durchherrscht, läßt es sich nur herausstellen, indem Menschen, Völker in ihrem Machtgefüge, in ihren Werken, in der Art, wie sie ihr Schicksal tragen, *den Geist der Erde verwandeln*. Das Wesen des Seienden kommt nur an den Tag, indem der Mensch, gewurzelt in seiner Herkunft und Bestimmung, das Wesen erwirkt. Die Erwirkung des Wesens der Dinge geschieht in der Auseinandersetzung mit dem Seienden, sofern wir in dieser am Wesen der Dinge wachsen oder daran zugrundegehen. (SW, p. 86-7; 100)

[51] Das Wesen der Dinge ist nur zu erwirken in der Art und dem Ausmaß, in dem wir selbst als Volk und jeder Einzelne im Volk im Dasein wesentlich werden, — wesentlich, d. h. ins Gesetz und Gefüge des Seienden gebunden. (SW, p. 87; 101)

[52] Das Wesen begegnet nicht in einem Einfall, gestaltet sich nicht durch eine »Theorie«, stellt sich nicht dar in der Lehre. *Das Wesen erschließt sich nur dem ursprünglichen Mut des Daseins zum Seienden im Ganzen*. Warum? Weil der Mut ausgerichtet nach vorn bewegt; er löst sich vom Bisherigen, er wagt das Ungewohnte und besorgt das Unabwendbare. Der Mut aber ist kein bloßes zuschauendes Wünschen, sondern der Mut macht sein Wollen in klaren und einfachen Aufgaben fest und zwingt und spannt ein alle Kräfte, Mittel und Bilder nach sich. (SW, p. 87; 101)

[53] Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. (Heráclito, DK. 53)

[54] Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so aussehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das Dasein nicht stumpf werde. (SW, p. 90-1; 104)

[55] πόλεμος, Kampf (gegen den Feind durchstehen) umgreift und durchzieht πάντα, alles; πάντων — das Seiende insgesamt, alles im Ganzen. Daraus entnehmen wir von vornherein die Tragweite des Spruches; er betrifft nicht etwa nur das Kämpfen als menschliches Verhalten, sondern *alles* Seiende. Und der Kampf ist wiederum *nicht* etwa eine bloße Begleiterscheinung (zwar durchgängig, aber eben doch nur auch mit vorkommend), sondern dieses: was das Seiende im Ganzen bestimmt, bestimmt es in ausgezeichneter Weise. (SW, p. 91; 105)

[56] Sofern dieses nicht über uns mächtig und demgemäß in unserem Wissen wäre, bliebe alles Seiende in der Ohnmacht. Nur weil der Mensch *in die Übermacht des Seins versetzt ist und sie so oder so meistert*, nur deshalb vermag er inmitten des Seienden als solchen sich zu halten. *Diese Gebundenheit in die Übermacht des Seins ist uns das tiefste Wesen des Menschen.* (SW, p. 100; 113)

[57] Bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit handelt es sich nicht darum, irgendeiner gelehrten Theorie über den Wahrheitsbegriff eine andere entgegenzustellen oder irgendeinem philosophischen Standpunkt gegenüber einen anderen zu vertreten — dazu haben wir weder Lust, noch Zeit, noch Bedürfnis. Sondern es handelt sich bei der Frage allein um das handelnde Begreifen oder Nichtbegreifen der Weltstunde, in die der Geist dieser Erde eingetreten ist. Alles Übrige ist eitler Zeitvertreib. (SW, p. 119-20; 131)

[58] Wir werden nun das Mächtigwerden des heute üblichen Wahrheitsbegriffes in seiner Auseinandersetzung mit dem früheren am unmittelbarsten dort verfolgen, *wo der frühere und spätere im letzten Kampf gleichsam aufeinanderstoßen.* Das geschieht in der Philosophie Platons. Diese ist gleichsam nichts anderes als dieser Zusammenstoß. (SW, p. 124; 135)

[59] Das Eine wird klar: Wahrheit und Wahrsein ist nicht so etwas Gleichgültiges, Allgemeines, nicht für jedermann Unveränderliches, Gleichbleibendes. Es hat auch nicht jeder zu jeder Wahrheit das gleiche Recht und die gleiche Kraft. Jede Wahrheit hat ihre Zeit. Gewisse Wahrheiten, gewisse Menschen zu gewissen Zeiten verzeitigt. Es geht nicht an, zu allen über alles zu reden. Die Wahrheit hat ihren Grad, ihren Rang und ihren Adel, und zwar je nach der Art, in der der Mensch selbst würdig ist, in einer Nähe und Ferne zum Seienden zu stehen. (SW, 138; 147-8)

[60] Je freier wir werden, je ursprünglicher wir uns binden an die Wesensgesetze der Dinge, um so näher kommen wir an das Seiende, um so *seiender* werden wir. Der jeweilige Grad und das jeweilige Ausmaß der *Wirklichkeit* des Menschen hängt ab von dem Grad und der Größe seiner *Freiheit*. Diese ist nicht Ungebundenheit, sie ist vielmehr um so größer, je ursprünglicher und weiter die *Bindung* des Menschen ist, je mehr der Mensch in seinem Verhalten sein Sein zurückverlegt in die *Wurzeln* seines Daseins, in die Grundbezirke, in die er geworfen ist als geschichtliches Wesen. (SW, 161; 170)

[61] *Die Befreiung ist gewaltsam.* Es gehört Gewalttätigkeit dazu, daher ein Widerstreben des Menschen; er will gar nicht heraus aus der alten Lage. Der Aufstieg ist beschwerlich, auf holprigem Weg. Befreiung verlangt Anstrengung. Hier leuchtet die Eigentümlichkeit des griechischen Daseins heraus. Das Dasein des Griechen ist nicht so, wie die meisten Gymnasiallehrer es darstellen, nicht auf dem Rücken liegend in der Sonne, nicht goldene Seligkeit und Heiterkeit, sondern großer, ungeheurer Kampf mit den ungeheuersten finstersten Mächten, wie er in der Tragik des Aischylos hervortritt.

[62] Seitdem gibt es keine klare, ursprüngliche geistesgeschichtliche Stellung und Haltung des Menschen mehr, sondern Mischmasch! Der Mensch vermag heute nicht mehr, seine eigene Stellung auf der Erde zu sehen und zu erfahren. Er vermag es erst wieder von dem Augenblick an, wenn er die Grundbedingung erfahren hat, nämlich die Notwendigkeit, sich zu entscheiden gegenüber den wesentlichen Mächten des Menschen überhaupt, des Daseins selbst, sofern die Mächte den Menschen bedrängen und zur Wahl zwingen. (SW, 147; 157)

[63] Der Mensch ist ein solches Lebewesen, das von Haus aus zugehörig ist einem Miteinander im Staat. Dieses Miteinander ist nicht verstanden auf Grund dessen, daß es viele Menschen gibt, die man in Ordnung halten muß, sondern als miteinander zugehörig dem Staate, aus dem Staat heraus existierend; und zwar vollzieht und gestaltet sich diese Existenz durch die Rede, den λόγος. Die Wissenschaft, die sich auf das Redenkönnen bezieht, die Rhetorik, ist die Grundwissenschaft vom Menschen, die politische Wissenschaft. (SW, p. 158; 167)

[64] Die Ideen lassen also die Offenbarkeit des Seienden mit entspringen; so sind sie selbst das eigentlich *Wahre*. *Mit* entspringen! Sie selbst, für sich allein, können dies nicht leisten, weil wir von den Ideen *für sich* nicht sprechen können. Es liegt im Wesen der Idee, daß es immer bezogen wird auf ein Sehen. Zu Idee gehört der Bezug auf ein Sehen. Die Charakteristik dessen, was Platon Idee nennt, ist keine Zugabe; es gehört immer dazu, *gesichtet* zu sein. (Das Gesichtete ist immer Bezug auf ein Sehen. Idee immer gesichtet.) (SW, p. 171; 180)

[65] Ein eigentümliches Sehen, das unterschieden ist von der Erfahrung der Dinge. Die Dinge begegnen uns, kommen uns entgegen, sie werden uns gegeben. Beim *Erfassen der Ideen* handelt es sich nicht um ein Aufspüren eines irgendwo Vorhandenen. Die Ideen sind überhaupt nur in und durch ein Erblicken, das das Erblickbare erst schafft, ein eigentümliches schöpferisches Sehen. Dieses Blicken ist nicht Angaffen, sondern *Erblicken*, *Erschaffen*. Kant sagt, daß der Mensch, in dieser Richtung genommen, *schöpferisch* ist. (SW, p. 171; 180)

[66] Daraus entstand der Einwand, daß ja dadurch das Wesen der Wahrheit in das Belieben und in die Gerechtsame des einzelnen Menschen herabgesetzt wird. Die Wahrheit werde vermenschlicht. Dieser Einwand scheint zunächst berechtigt. Dem entgegen verlangen wir, daß der Einwerfende Auskunft darüber gibt, was Mensch heißt, eine Bestimmung des Wesens des Menschen gibt. Was ist der Mensch? Dies läßt sich nicht beliebig beantworten. (SW, p. 175; 184)

[67] »Der Philosoph ist es, dem innerstes Anliegen ist: das In-den-Blick-nehmen des Seienden als solchen. Es liegt im Wesen der Helle des Ortes, an dem der Philosoph steht, daß er niemals leicht zu sehen ist; denn der Blick der Menge ist unvernünftig zu sehen im Hinblick auf das, was über den Alltag hinausgeht.« (SW, p. 181; 190)

No original grego:

{ΞΕ.} Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. (SF, 254a8)

[68] Aus der Einsamkeit heraus spricht er in dem entscheidenden Augenblick. Er spricht mit der Gefahr, daß unversehens das Gesagte in das Umgekehrte umschlägt. Trotzdem *muß* der Philosoph in die Höhle steigen, nicht aber, um sich dort mit den Höhlenbewohnern in Debatten einzulassen, sondern nur, um diesen oder jenen, den er erkannt zu haben glaubt, zu ergreifen und auf dem steilen Weg hinaufzuführen, nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch das Geschehen der Geschichte selbst. (SW, p. 183; 191)

[69] Der Mensch existiert in der Wahrheit und in der Unwahrheit, in der Verborgenheit und Unverborgenheit *zugleich*. Das sind nicht zwei getrennte Sphären, sondern jedes Stehen in der Wahrheit ist Auseinandersetzung, ein Kämpfen. Verharren in der Unwahrheit ist Nachlassen im Kampfe. Je schärfer der Mensch als geschichtlicher, je schärfer ein Volk ergriffen und bedrängt ist, um so notwendiger ist der Kampf um die Wahrheit, d.h. die Auseinandersetzung mit der Unwahrheit. (SW, p. 184-5; 193)

[70] Der Philosoph ist nicht der Gesicherte, sondern der als Befreier mithandelt in der Geschichte derer, die seinsmäßig mit ihm in eine Gemeinschaft zusammengehören. Nach dem Vorhergehenden hieße es, es müßten alle Menschen Philosophen werden, wenn sie eigentlich existieren wollen. Das ist insofern Wahrheit, als Philosophsein unter den vielen Möglichkeiten zu existieren die Grundart bedeutet, in der der Mensch zum *Ganzen* des Seienden und zur *Geschichte* des Menschen steht. (SW, p. 186; 195)

[71] „Jetzt verstehen wir, warum die Griechen Wahrheit nicht positiv ausdrücken. Das Seiende muß allererst aus der Verborgenheit in die Geschichte herausgerissen werden, muß ihr abgerungen werden. Wahrheit ist kein Besitz.“ (SW, p. 188)

[72] Demgemäß ist der Philosoph derjenige, der den Vorblick und den Ausblick schafft, in den dieses Geschehen treibt und hineintreibt. Der Philosoph ist nicht derjenige, der sein Zeitalter hinterher in philosophische Begriffe bringt, sondern der seinem Zeitalter vorausgeworfen ist und der sein Schicksal vorwegnimmt. Was für den Philosophen keine Veranlassung sein kann, sich als der Überlegene zurückzuziehen, sondern höchstens an diesem Schicksal zu leiden in dem Sinne, wie man Schicksal trägt. (SW, p. 188-9; 197)

[73] Die *höchste* Idee ist das Gute, ἀγαθός bedeutet für die Griechen das, was sich durchsetzt, was standhält. Gutsein heißt: sich durchsetzen, standhalten und damit Stand nehmen, Stand geben. Dem entspricht das Wesen der Idee: das, was Seiendes und Offenbares ermöglicht. Die Idee als das Ermöglichende muß das eigentlich sich Durchsetzende, In-Stand-setzende sein. Daher die höchste Idee das Gute. Soweit geht gleichsam die formale Erörterung. (SW, p. 194; 202)

[74] Man hat innerhalb der Ausdeutung der Platonischen Philosophie öfter gesagt, Platon habe in seiner Spätzeit die Idee des Guten aufgegeben. Diese Art zu denken ist typisch für die Philosophieprofessoren, die jedes Jahr ihre Ansicht wechseln und meinen, daß sie sich dabei entwickeln. Das Wesentliche einer Philosophie ist, daß sie von Anfang an bis zu ihrem Ende dieselbe ist. Es ist Platon nie eingefallen, seine Lehre aufzugeben. Das ist aus dem *VII. Brief* ohne weiteres zu entnehmen. Hier begegnen wir der ungeschmälernten Herrschaft des Guten. (SW, p. 204; 212)

CAPÍTULO III

[75] Gewöhnlich meint der Mensch, er sehe doch geradehin dieses Haus und jenen Baum und so jegliches Seiende. Zunächst und zumeist ahnt der Mensch, nichts davon, daß er alles, was ihm da in aller Geläufigkeit für »das Wirkliche« gilt, immer nur im Lichte von »Ideen« sieht. Jenes vermeintlich allein und eigentlich Wirkliche, das sogleich Sichtbare, Hörbare, Greifbare, Berechenbare, bleibt aber nach Platon stets nur die Abschattung der Idee und somit ein Schatten. Dieses Nächste und doch Schattenhafte hält den Menschen tagtäglich in der Haft. (PLW, 214; 226)

[76] Τί δέ; τόδε οἶε τι θαυμαστόν, εἰ ἀπὸ θεῶν, ἣν δ' ἐγώ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ¹⁷² τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος ἔτι ἀμβλυώτων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθι που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πρόποτε ἰδόντων; (RP, 517d-e)

[77] Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung das Mensch-sein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht. Das bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Um-wendung entspringen soll, muß aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug in ein festes Verhalten entfaltet werden. Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die παιδεία nennt. (...) Die παιδεία ist deshalb wesentlich ein Über-gang, und zwar aus der σπαιδευσία in die παιδεία. (PLW, 216-7; 228)

[78] Nach der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung veranschaulicht das »Gleichnis« nicht nur das Wesen der Bildung, sondern es öffnet zugleich den Einblick in einen Wesenswandel der »Wahr-heit«. Muß dann aber nicht, wenn das »Gleichnis« beides zu zeigen vermag, zwischen der »Bildung« und der »Wahrheit« ein Wesensbezug obwalten? In der Tat besteht dieser Bezug. Und er besteht darin, daß das Wesen der Wahrheit und die Art seiner Wandlung erst » die Bildung« in ihrem Grundgefüge ermöglicht. (PLW, 218; 230)

[79] Wenn es ernst wird mit dem Wesensbestand dessen, was das Wort ἀλήθεια nennt, dann erhebt sich die Frage, von woher Platon das Wesen der Unverborgenheit bestimmt. Die Beantwortung dieser Frage sieht sich an den eigentlichen Gehalt des »Höhlengleichnisses« verwiesen. Sie zeigt, daß und wie das » Gleichnis « vom Wesen der Wahrheit handelt. (PLW, 219; 231)

[80] Hier (484 c, 5 sq.) sind genannt οἱ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες »die auf das Unverborgenste Hinblickenden«. Das Unverborgenste zeigt sich in dem, was je das Seiende ist. Ohne ein solches Sichzeigen des Was-seins (d.h. der Ideen) bliebe dies und jenes und all solches und damit überhaupt alles verborgen. »Das Unverborgenste« heißt so, weil es in allem Erscheinenden zuvor erscheint und das Erscheinende zugänglich macht. (PLW, 221-2; 233)

[81] Die παιδεία enthält in sich den wesenhaften Rückbezug auf Bildungslosigkeit. Und wenn schon das »Höhlengleichnis« nach Platons eigener Deutung das Wesen der παιδεία anschaulich

¹⁷² ἀσχημονεῖ: "tenha falta de graça" (Guinsburg) "fizer gestos disparatados" (Rocha Pereira) "faça triste figura" (Almeida Prado).

machen soll, dann muß die Veranschaulichung auch und gerade dieses Wesensmoment, die ständige Überwindung der Bildungslosigkeit, sichtbar machen. Deshalb endet die Erzählung in der Geschichte nicht, wie man gern meint, mit der Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs aus der Höhle. Im Gegenteil, zum »Gleichnis« gehört die Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle zu den noch Gefesselten. (PLW, 222; 234)

[82] Im »Höhlengleichnis« entspringt die Kraft der Veranschaulichung nicht aus dem Bilde der Verslossenheit des unterirdischen Gewölbes und der Verhaftung in das Verslossene, auch nicht aus dem Anblick des Offenen im Außerhalb der Höhle. Die bildgebende Deutungskraft des »Gleichnisses« sammelt sich für Platon vielmehr in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit. Die Unverborgenheit wird zwar in ihren verschiedenen Stufen genannt, aber sie wird nur daraufhin bedacht, wie sie das Erscheinende in seinem Aussehen (εἶδος) zugänglich und dieses Sichzeigende (ἰδέα) sichtbar macht. (PLW, 225; 236-7)

[83] Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der ἰδέα Vernommene, als das im Erkennen (γινώσκειν) Erkannte (γινωσκόμενον). Das νοεῖν und der νοῦς (die Vernehmung) erhalten erst in dieser Wendung bei Platon den Wesensbezug auf die »Idee«. Die Einrichtung in dieses Sichrichten auf die Ideen bestimmt das Wesen der Vernehmung und in der Folge dann das Wesen der »Vernunft«. (PLW, 225-6; 237)

[84] Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρησθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χροᾶς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ (507.e) παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἴσθα ὅτι ἡ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. (RP, 507d11–e2)

[85] Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι (RP, 508.e.1)

Tradução de Heidegger: »Dieses also, was die Unverborgenheit gewährt dem Erkannten, aber auch dem Erkennenden das Vermögen abgibt (zu erkennen), das, sage, ist die Idee des Guten.« (PLW, 226; 238)

[86] τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. (RP, 517b7–c5)

[87] Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα. Indem Platon von der ἰδέα sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der ἰδέα verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis. (PLW, 230; 242)

[88] Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines ἰδεῖν an die ἰδέα besteht eine ὁμοίωσις, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια eine Wandlung des Wesens der Wahrheit.

Wahrheit wird zur ὁρθότης, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens. (PLW, 230-1; 242)

[89] οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν (...) ἀλλ' ἐν διανοίᾳ (Met. E4 1027.b25ss.).

[Tradução de Heidegger: »Nicht nämlich ist das Falsche und das Wahre in den Sachen (selbst)... sondern im Verstand.«] (PLW, 232; 244)

Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino.

(Tomás de Aquino, *Quaestiones de veritate*; qu. I art. 4, resp.)

[Tradução de Heidegger: »die Wahrheit wird eigentlich angetroffen im menschlichen oder im göttlichen Verstand«.]

veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse

(Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 596).

[Tradução de Heidegger: »Wahrheit oder Falschheit im eigentlichen Sinne können nirgendwo anders denn allein im Verstande sein.«]

»Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.«

(Nietzsche, Aufzeichnung aus dem Jahr 1885, *Der Wille zur Macht*, n. 493.)

[90] Seit Platon wird das Denken über das Sein des Seienden — »Philosophie«, weil es ein Aufblicken zu den »Ideen« ist. Die erst mit Platon beginnende »Philosophie« aber hat fortan den Charakter dessen, was später »Metaphysik« heißt. Die Grundgestalt der Metaphysik macht Platon selbst in der Geschichte anschaulich, die das Höhlengleichnis erzählt. Ja sogar das Wort »Metaphysik« ist in Platons Darstellung schon vorgeprägt. (PLW, 235; 247)

[91] Hiernach meint »Humanismus« den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein. (PLW, 236; 248)

[92] Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten »Menschen«, das animal rationale, zur Befreiung seiner Möglichkeiten und in die Gewißheit seiner Bestimmung und in die Sicherung seines »Lebens« zu bringen. Das geschieht als Prägung der »sittlichen« Haltung, als Erlösung der unsterblichen Seele, als Entfaltung der schöpferischen Kräfte, als Ausbildung der Vernunft, als Pflege der Persönlichkeit, als Weckung des Gemeinnsinns, als Züchtung des Leibes oder als geeignete Verkoppelung einiger oder all dieser »Humanismen«. (PLW, 236; 248)

[93] Jener Wandel des Wesens der Wahrheit ist gegenwärtig als die längst gefestigte und daher noch unverrückte, alles durchherrschende Grundwirklichkeit der in ihre neueste Neuzeit anrollenden Weltgeschichte des Erdballs. Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit. Durch diese Entscheidung ist je schon ausgegrenzt, was im Lichte des festgelegten Wesens der Wahrheit als ein Wahres gesucht und festgehalten, aber auch als das Unwahre verworfen und übergangen wird. (PLW, 237; 248-9)

[94] Die platonisch begriffene Unverborgenheit bleibt eingespannt in den Bezug zum Erblicken, Vernehmen, Denken und Aussagen. Diesem Bezug folgen, heißt das Wesen der Unverborgenheit preisgeben. Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der »Vernunft«, im »Geist«, im »Denken«, im »Logos«, in irgendeiner Art von »Subjektivität« zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten. (PLW, 238; 249)

[95] Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländisch geprägten Menschentums das eigentlich Geschehende ist: Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seienden nach »Ideen« und schätzt alles Wirkliche nach »Werten«. Nicht welche Ideen und welche Werte gesetzt sind, ist das allein und erstlich Entscheidende, sondern daß überhaupt nach »Ideen« das Wirkliche ausgelegt, daß überhaupt nach »Werten« die »Welt« gewogen wird. (PLW, 237; 249)

[96] Qui uerba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, 'humanitatem' non id esse uoluerunt, quod uolgens existimat quodque a Graecis dicitur et significat dexteritatem quandam beniuolentiamque erga omnes homines promiscam, sed 'humanitatem' appellauerunt id propemodum, quod Graeci παιδείαν uocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt uel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex uniuersis animantibus uni homini datast idcircoque 'humanitas' appellata est. Sic igitur eo uerbo ueteres esse usos et cumprimis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant. *Aulus Gellius, Noctes Atticae - libro 13, cap. 17, seção 1:*

[97] Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die Humanitas zum erstenmal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der homo humanus setzt sich dem homo barbarus entgegen. Der homo humanus ist hier der Römer, der die römische virtus erhöht und sie veredelt durch die »Einverleibung« der von den Griechen übernommenen παιδεία. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philosophenschulen gelehrt wurde. Sie betrifft die eruditio et institutio in bonas artes. Die so verstandene παιδεία wird durch »humanitas« übersetzt. (BH, 320; 333)

[98] Der Christ sieht die Menschlichkeit des Menschen, die Humanitas des homo, aus der Abgrenzung gegen die Deitas. Er ist heilsgeschichtlich Mensch als »Kind Gottes«, das den Anspruch des Vaters in Christus vernimmt und übernimmt. Der Mensch ist nicht von dieser Welt, insofern die »Welt«, theoretisch-platonisch gedacht, nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits bleibt. (BH, 319; 332)

[99] Der erste Humanismus, nämlich der römische, und alle Arten des Humanismus, die seitdem bis in die Gegenwart aufgekommen sind, setzen das allgemeinste »Wesen« des Menschen als selbstverständlich voraus. Der Mensch gilt als das animal rationale. Diese Bestimmung ist nicht nur die lateinische Übersetzung des griechischen ζῷον λόγον ἔχον, sondern eine metaphysische Auslegung. Diese Wesensbestimmung des Menschen ist nicht falsch. Aber sie ist durch, die Metaphysik bedingt. (BH, 322; 335)

[100] Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen

des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie »humanistisch« ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. (BH, 321; 334)

[101] Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung — d. h. der Offenbarkeit des Nichts — entspringt das »Warum?«. Nur weil das Warum als solches möglich ist, können wir in bestimmter Weise nach Gründen fragen und begründen. Nur weil wir fragen und begründen können, ist unserer Existenz das Schicksal des Forschers in die Hand gegeben. (WM, 121; 131-2)

[102] Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. (NWM, 306)

[103] Ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit der Metaphysik; aber es denkt auch nicht gegen die Metaphysik. (...) Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie. Das Erste des Denkens erreicht sie nicht. Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. Der Anspruch der Metaphysik, den *tragenden* Bezug zum »Sein« zu verwalten und alles Verhältnis zum Seienden als solchen maßgebend zu bestimmen, wird hinfällig. (EWM, 367; 379)

[104] Doch diese »Überwindung der Metaphysik« beseitigt die Metaphysik nicht. *Solange der Mensch das animal rationale bleibt, ist er das animal metaphysicum.* Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge. (EWM, 368-9; 379-80)

[105] Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Vorstellung, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energeia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. (EWM, 365-6; 378)

[106] Sie nennt das Sein und meint das Seiende als das Seiende. Das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung auf eine seltsame Weise in einer durchgängigen Verwechslung von Seiendem und Sein. Diese Verwechslung ist freilich als Ereignis zu denken, nicht als ein Fehler. Sie kann ihren Grund keineswegs in einer bloßen Nachlässigkeit des Denkens haben oder in einer Flüchtigkeit des Sagens. Dieser durchgängigen Verwechslung zufolge gelangt das Vorstellen auf den Gipfel der Verwirrung, wenn man behauptet, die Metaphysik stelle die Seinsfrage. (EWM, 370; 382)

[107] (...) Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, *producere*. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen. Bezug

nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. (BH, 313; 326)

[108] Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet[3], dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. (BH, 316; 329)

[109] Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft »wesen«, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, »kraft« dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich »Mögliche«, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das »Mögliche«. (BH, 316; 329)

[110] Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch νέμειν. Der νόμος ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemachte menschlicher Vernunft. (BH, 361; 373)

[111] Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdigt, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme. (NWM, 310; 322)

[112] Wie anders aber fände je ein Menschentum in das ursprüngliche Danken, es sei denn so, daß die Gunst des Seins durch den offenen Bezug zu ihr selbst dem Menschen den Adel der Armut gewährt, in der die Freiheit des Opfers den Schatz ihres Wesens verbirgt? Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. (NWM, 311; 323)

[113] Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache zehrt nicht nur an der ästhetischen und moralischen Verantwortung in allem Sprachgebrauch. Sie kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen. Ein bloß gepflegter Sprachgebrauch beweist noch nicht, daß wir dieser Wesensgefahr schon entgangen sind. Er könnte heute sogar eher dafür sprechen, daß wir die Gefahr noch gar nicht sehen und nicht sehen können, weil wir uns ihrem Blick noch nie gestellt haben. (BH, 318; 331)